فيها انسان غير عشرة رجال لا ان ليس فيها غير سطحها قوله اذ يجوز
الا ... وجود القديم متوقفا الخ فان قيل يمكن ان يقال ايضا
ان المراد من انفكاك كل منهما عن الآخر وجود الامكان الانفكاك
المذكور بالنظر الى ذاتهما والجسمان يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر
في الوجود لان الجزء او الموصوف ان امكن انفكاكهما عن الكل و
الصفة لكن الكل و الصفة لا يمكن انفكاكهما عن الجزء والموصوف
قلنا بهذا ارجع الى ما يجي منا اعتبار نفي اللزوم فان الجزء يلازم
الكل والموصوف لازم الصفة قوله وفي الارادة المعروضة ليس
امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر العلاقة بينهما كما يمكن فرض
جسمين قديمين يمكن فرض الملازمة بينهما وح يكون الجواب ما ذكر
سابقا قوله ما الباعث لهم على ذلك يعني ان الباعث الاشعري
على هذا الاصطلاح ان لا يلزم تعدد القدماء مع القول بتعدد الصفات
الموجودة كما هو مذهبه واما المعتزلة فهم غير قائلين بالصفات
الموجودة فلا حاجة لهم الى هذا الاصطلاح قوله وانت خبير بان
نفي لزوم القدماء لا يترتب على ذلك لان القدماء موجودات

متعدده لا اول لوجودها سواء كانت متغايره بالمعنى الذي اصطلحوا
عليه اولا قوله ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى الابدان كذلك
ان نقول لا يلزم من تجويز انتقال بعضها الى بعض الابدان قيام
الصفة بذاتها ان يجوز ان يكون النصارى قايلين بان
الصفات قايمة بغيرها ومع ذلك جوزوا الانتقال عليها بناء
على شبهة عرضت لهم كما قد يعرض لبعض القاصرين من توهم
رايحة المسك منه الى غيره فان قيل اللازم من كلامهم جواز قيام
الصفة بذاتها ولم يلتزموا ذلك قلنا فلا يلزم كفرهم لانه غير
الالتزام وقد تقرر في موضعه انه انما يكفر الشخص بالتزام الكفر
لا بالزام الكفر عليه كما ذكره صاحب المواقف في مباحث النبوات
قال النيسابوري في تفسيره قال المفسرون ثالث ثلاثة معناه الهة
ثلاثة فظهر منه ان تكفيرهم باثبات الآلهة المتعدده وتصريحهم بها
البانه يلزم في كلامهم استقلال الصفة بذاتها وتعدد الذوات
القديمه ومن استند الى الكشف الخ فان قيل يلزم مما ذكر ان
لا يعول على الكشف لانه اذا كان الكشف تابعا للاعتقاد

الشخص فكل ما كان يعتقد كان يكشف له وان كان خلاف الواقع
قال الكاتب ... هم مما ذكر الا ان الكشف تابع لاعتقاد الشخص في نظره
الفكري لا انه تابع لاعتقاده مطابقاً فمن لم يكن له اعتقاد
بحسب نظره الفكري ان كشف له كان كشفا صادقا واعلم
انه قيد الكشف انما يجب ان تاخر النظر الفكري لكن صرح شيخ
الكل صاحب الفتوحات في باب السابع والمائة ان التجليات
الالهية انما تقع في صور الاعتقادات في الحاجات وما قيد
الاعتقادات بما حصل بالنظر الفكري والاولى ينافي
الخ الظاهر ان هذا قول بعض الاصفيا المذكور وغرضه انه لم يجئ
ولا ظهر من الشارع ما يدل على اثبات زيادة الصفة على الموصوف
كما ذهب الاشعري ومن بعده ولا على عدم الزيادة كما هو
غيرهم اذ ليس في الشرايع نص صريح تعين احد الطرفين ولا يلزم منه
احدهما واما النص بكونه تع عالما وسميعا وبصيرا وغير ذلك
فليس فيه التصريح بزيادة الصفات ولعلك علمت هذا مما
مر فانه يعلم انه هو الذي يعلمه هذا الكلبيه في محل المستع فاش

العلم بالشی قد یکون علی وجه التصور والعلم بانه هو الذی یعلمه العلم
علی وجه التصدیق ومن این یعلم ان التصور یستلزم التصدیق
ثم انه لو کان کذلک لزم من تصور زید مثلا تصدیق ولهذا التصدیق
محمول ونسبة بینه وبین الموصوف فلزم تصورات آخران ولزم
من کل منهما تصدیق ولکل من هذین التصدیقین تصورات ثلاثة
کل منها یستلزم لتصدیق آخر فلزم التسلسل ویمکن ان یقال ان
یقال من یعلم شیئا یعلم بالقوة القریبة من الفعل انه یعلم لا ان
یحصل له التصدیق البتة لکن من ذلک ان من یعلم شیئا یعلم
ذاته بالقوة القریبة ولیس هذا مطلوبا بل المطلوب العلم بالفعل
والاولی ان یقال البدیهة تحکم بان من یعلم شیئا فهو یعلم نفسه
لان الشی اقرب الی نفسه من غیره ولان علمه بالاشیاء
کان بطریق التعقل لم یکن مانعا من فرض الاشتراک فیه الا ان
المانع من الاشتراک لابد ان یکون فیما لا یمنع من الاشتراک ولا خفاء
ان زید الموجود فی الخارج نفسه لا یقبل الشرکة ولا یمکن حمله
علی امور متعدده کما ان صورته الموجودة فی الحاسة ایضا کذلک

فيه المانع من الاشتراك لا بد ان يوجد فيه شيء يمنع من اشتراكه بين
كثيرين فلا يصح ادراكه بوجه كلي بل لا بد ان يكون ادراكه على وجه جزئي
واذا ادرك من زيد شيء على وجه كلي لم يكن المدرك نفس صورة زيد
بل وجها من وجهاته فيكون الاختلاف في المدرك لا في نحو الادراك
فقط واما قولهم ان الكلية والجزئية صفتان للعلم لا للمعلوم فامر
راجع الى الاصطلاح فان فسر الكلي بما لا يكون نفس تصوره مانعا من
الشركة فهو صفة للمعلوم حقيقة وان فسر الكلي بالصورة التي تمنع الشركة
كان صفة للعلم وقس عليه حال الجزئي فانهم لا يثبتون في الشخص
امرا داخلا في قوامه متميزا بالتشخص لا يخفى ان في ذات زيد غنى عن الهيئة
الانسانية التي هي مشتركة بين الافراد والبديهة تقضي بان
ذات الشخص كزيد غير ذات عمرو اي الاول في نفسه غير الثاني
اذا نظر اليه نفسه اي مع قطع النظر لا للوجود وهذا لا يتصور
الا بان يكون في ذات الاول شيء لا يعتبر في الثاني واما
انه يدرك شيء واحد من غير تفاوت في ذاته تارة على طريق
الكلية واخرى على نحو الجزئية فتفاوت الادراكين وان

کان المدرک واحد من غیر تفاوت فی ذات المدرک فغیر معقول
ثم ما ذکره العلامة الشارح رحمه الله مثالا لما یجی من قوله حیث
امتیاز الشخص بنحو وجوده الخاص کان امتیاز الشخص عن آخر اذا کان
بحسب الوجود الخاص بان یکون لکل منهما وجود خاص کان حاصلا
امتیاز کل منهما عن الآخر لا بحسب الادراک بل بحسب المدرک الذی
هو الوجود الخاص قوله وهو فی الحقیقة نقص آه لا یخفی ان الادراک
علی وجه التخیل نقص فی حقه تعالی اذ هو یستلزم الجسمیة واما
الادراک علی طریق التنبیه بالتخیل فلا نم انه نقص فی حقه تعالی
وما قیل فی بیانه من انه یستلزم التغیر فی علمه تعالی لانه اذا
ادرک الجزئی علی الوجه الجزئی والحال ان الجزئیات المادیة تتغیر
من حال الی حال لزم من تغیرها تغیر علمه تعالی اذ العلم تابع للمعلوم
والتغیر نقص ففیه نظر اذ لا نم ان التغیر المذکور نقص بل الکمال
انما هو فی العلم بالشیء کما هو فی نفس الامر سواء کان ذلک المعلوم
متغیرا او لا کان فالکمال فی تغیر العلم به حتی یکون مطابقا للمعلوم
فحکم الشارح العلامة رحمه الله بانه فی الحقیقة نقص لیس بذاک الا

ان يقال انّ مراده انّه نقض عندهم تعريفه قوله على ما فصّلوه قد
قلت تشخّص بعضهم الخ يرد عليه ان صدور تشخص من اشخاص
ذلك النوع دون الاشخاص الآخر ترجيح من غير مرجح لان هذا القصور
نسبته الى جميع الافراد على السواء نعم لو لم يكن لهذا النوع ان يقع
في الخارج الا شخص واحد منه امكن ان يقال الرأي الكلي ينبعث
منه ذلك الشخص الجزئي اذ لا يمكن وجود فرد آخر فصدوره
دون آخر لم يستلزم الترجيح بلا مرجح المذكور محتمل كل نوع في فرد من
غير امكان وجود آخر اذ لم يقم برهان قاطع على اشتراك امور موجودة
في الحقيقة النوعية وما اشتهر بينهم من ان افراد الانسان
متحدة في النوع فاحرظني فلا يخفى ان ما ذكر لا يقدح في كلية كيف
فيها امكان فرض الاشتراك فلا يلزم امكانه في الواقع فضلا عن وقوعه
واذا كان كليا جرى ما قلنا من انه لو لم يكن لهذا النوع الخ قوله
مع عدم الاشتراك لا يكفي بل يجب امتناع الاشتراك قوله
وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات اي علمه بغيره من
الممكنات الموجودة في الخارج عين تلك الممكنات مثلا علمه

بالعقل الاول عين ذات العقل لا ان صورة غيره حصلت عنده فان قلت
فعلم الشيخ بالممكنات التي لم توجد والممتنعات باي طريق عنده فالعقل
يمكن ان يكون مذهبه في العلم على احد الطريقين الآتيين قوله وهو الاول
بان يكون عقلا الخ اي فليس كون المبدا الاول عقلا اي الاول عقل و
الصور الفايضة منه ايضا عقل لكن الاول اولى بالعقلية منها فليس كون
المبدا الاول عقلا لمدرك ما للاشيا بواسطة هذه الصور الفايضة بسبب
بيان عقل
كونهم عقلا هذا معنى عبارة الشرح لكن عبارة الشفا انه اجل واعظم
من ان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة من عقلية قوله فنبها نك
لم يرد صدور الصورة عن النفس بان يكون النفس فوجد لها موثرا فيها
بل اراد كون النفس لها مدخلا في وجود الصورة الحاضرة فيها قوله بل انما يلزم
تضاعف اعتبارات المتعلقة بذلك الاعتبارات المتعلقة بذاتك كونه
في كونه عاقلا لتلك الصورة ومحلا حاملا له والاعتبارات المتعلقة بتلك
الصورة في كونها مدركة بنفسها وصورة لشي آخر بها يدرك قوله بل عشاركة
ما من غيرك بل الصورة صادرة من المبدا الفياض وللنفس دخل في
في حصولها قوله في حصول تلك الصورة التي هو شرط الخ الظاهر ان

الضمير راجع الى الحلول المستفاد من الكلام السابق والمعنى لان كونه محلاً
لتلك الصورة شرط فى حصول صورته يكون الحلول شرطا فيها قوله مباينا
للاول المراد بالاول المبدأ الاول الذى هو البارى تعالى قوله يعقل ما
ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها اى يعقل العقل الثانى ما ليس معلول له
كالعقل الاول بحصول صورته فيه والعقل الثالث يعقل العقلين الاولين
بحصول صورتهما فيه وهكذا فيجمع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها لما تقرر عندهم من ان العلم بالعلة توجب
العلم بالمعلول لكن الواجب علة تامة للعقل الاول فمن يعقل الاول
يعقل المعلول الاول الذى هو العقل ومن يعقلهما يعقل العقل الثانى
وهكذا حتى يستلزم تعقل الجواهر العقلية اى العقول لجميع الاشياء
قوله او صفاته وفيه نظر فان الصور المدركة الحاصلة فى العقل مدركة
للعقل مع انها ليست ذات العقل ولا صفات له فان الصفة ما يمكن
ان يشتق منها اسم يحمل على المحل كالسواد والبياض والاستقامة والانحنا
وغيرها وظاهر ان صفة الحرارة القائمة بالذهن لا يمكن ان يشتق منها
اسم يحمل على الذهن فلا يصح ان يقال الذهن حار وكذا صورة الانسان

والحيوان اذا حصلت في العقل لا يمكن ان يشتق منها اسم يحمل عليه والجواب
ان المراد من الصفة ههنا ما يقوم به قيام العرض بالمحل اعم من ان يصح
الاشتقاق المذكور او لا والصورة القائمة بالذهن كذلك قوله معلوم
ان حصول شي لفاعله الخ لك ان تقول ما صدر عن شي فهو من حيث
كذلك لا يصح ان يقال يحصل له بل يحصل منه فان صفة الشخص لا يصح
ان يقال يحصل له بل يقال يحصل منه تعلمنا لكن الشي للقابل بمعنى
غير معنى حصوله للفاعل فكلامنا في قول الشارح رحمة الله بل ربما كان
هذا النحو من الحصول اعني الحصول للقابل الخ اشارة اليه قوله قول الشارح
ان المعلول الاول بالاعتبارات الثلاث الخ توضيحه انه اما ان يكون
اتحاد العلل في الوجود مستلزما لاتحاد المعلول فيه او لا بل قد يكون
الاتحاد في العلل مع تباين الوجود للمعلول فان كان الاول لزم من
اتحاد المعلول الاول الذي له اعتبارات ثلاثة لا يزيد عليها في
الخارج اتحاد معلوله وليس كذلك بل له معلولات متباينة في الوجود
وهو العقل الثاني والفلك الاول ونفسه المتعلقة به ان كان الثاني
فلا نم ان الحكم باتحاد العلتين اعني ذاته تعالى وتقدس وعقله لذاته

مستلزم للحكم بالاتحاد الثاني الذي هو اتحاد المعلولين اعني المعلول الاول
وعقل الاول له اعلم ان الاعتبارات الثلاثة المذكورة على ما قال بعضهم
الذات والامكان والوجود فان العقل الاول باعتبار الوجود الذي
هو الحاصل من المبدا الاول علة للعقل الثاني وباعتبار الامكان علة
للفلك الاقصى وباعتبار الذات علة للنفس المتعلقة به لكن المذكور في
الاشارات اعتبارات اربعا اي امكان الوجود في ذاته ووجوبه
من المبداء الاول تعالى وتعقل العقل الاول لذاته وللمبدا وتفصيلها
لا يليق بالمقام قوله بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته فلا
يجري آه الخ اي الجواهر المجردة وهي العقول معلولات لذات الاول فان تعقل
المبدا الاول لذاته علة للعقل الاول فلا تجري في الجواهر العقلية ومنها
الاول ما ذكره من ان علة العقل الاول الاول فلا تجري في الجواهر العقلية
ومنها العقل تعقل المبدا الاول لذاته الى آخر ما قال وفيه انا لا نم ان
مذهبهم ان تلك الجواهر المجردة معلولة لذات الواجب بذاته بل لما شروط
عندهم قوله فاذا لا يكون صدور المعلول بالاختيار بل بالايجاب هذا
نظر وهو انه لا نم ان ما قال شارح الاشارات اما من مذهب الفلاسفة

او تحقق من عند نفسه فان كان الاول فمقوله فاذا لا يكون صدور المعلول الاول منه بالاختيار بل بالايجاب ليس بضاير لانه عين مذهب الفلاسفة اذ مذهبهم ان الواجب تعالى موجب لا مختار وان كان الثاني فما قاله سابقا ان ارتسام صور الجزئيات الجسمانية ليس مستقيما على اصول الفلاسفة ايضا ليس بضاير كما لا يخفى قوله وهو مفض الى نفي كونه تع عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا على ما ذكره وهو ان علمه تع بالحوادث في الازل يلزم وجود الحوادث في علم الله تعالى ازلا سوا كان موجبا كما ذكره الحكما او مختارا كما ذكره المتكلمون فلا وجه لان مبنى السوال على كونه تع مختارا قوله قلت المخلص ما اشرنا اليه آه لقائل ان يقول اما ان يكون الوجود العلمي للحوادث في الازل مستلزم لمحذور اولا فان كان الاول يلزم ان لا يكون الحوادث معلومة في الازل اجمالا وان كان الثاني فلا وجه لقوله قلت المخلص ما اشرنا اليه ثم ان ما ذكرنا سابقا يعود ههنا فتذكر والجواب عن الاول انا نختار الشق الاول وهو لزوم المحذور اى وقوع التسلسل المحال لان الحوادث غير متناهية مترتبة يلزم ان يكون صورها الموجود في علم الله تع ايضا كذلك لكن هذا المحذور لا يلزم على تقدير ان يكون الصادر

الحوادث موجودة في علمه تعالى اجمالا قوله فلا بد ان يكون مسبوقا آه لا يقال
لانم المسبوقية لم لا يجوز ان يكون الصادر عن المختار قديما بان يتعلق بوجوده
في الازل ارادة الواجب كما ذكر في موضعه وقد نقله في المواقف عن الآمدي
ويكون علم الله تعالى به ووجوده العيني قديمين ولا سبق لاحدهما على
الآخر بالزمان لا حاجة لانا نقول الى اعتبار المسبوقية الزمانية بل لزوم
احد المحذورين ظاهر سواء كان المسبوقية زمانية او ذاتية ولا يخفى
انه ان منع المسبوقية الزمانية فالذاتية لازمة قوله فان تلك الوجود
عين علمه بالذات آه هذا مبني على ان العلم حصول الصورة واما اذا كان
عبارة عن الصورة الحاصلة كما هو التحقيق لا يصح ان يقال وجود الحوادث عين
علمه الا ان يقال المراد من وجود الحوادث في علمه الحوادث الموجودة وح
استقام الكلام لان المراد من الحوادث الموجودة في علمه صورها
الموجودة وهي عين العلم فان قيل اذا كان الصورة نفس العلم لم يصح ان
يقال الصورة الموجودة في علمه تعالى وتقدس والا لزم حصول الشيء في ذاته
قلنا المراد من العلم في قوله الموجود في علمه المعنى المصدري وهو المعرفة والاطلاع
لا قوله وكلا هما مح اما الاول فلبطلان التسلسل على ما هو مذكور في موضعه واما الثاني

فلان سلسلة الحوادث لا يمكن ان تنتهي الى الواجب فقط والا لزم
قدم الحادث الذي صدر عن الواجب بلا واسطة ولزم من قدم هذا
الحادث قدم الحادث الذي يصدر منه وهكذا فلزم قدم وجود الحوادث
في علم الله تع فلا يكون حصولها بالاختيار قوله وليس له وجود آخر بحسب
هذا العلم اي ليس للمعلول الاول وجود آخر من حيث كونه معلوما
للواجب حتى يصح ان يكون احدهما قديما بالايجاب والآخر بالاختيار
وانما قال بحسب هذا العلم لانه يمكن ان يكون له وجود آخر بكونه بحسب
معلوما لشيء آخر قوله ولكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تع
لا يخفى ان هذا الا يناسب مذهب المتكلمين النافين للوجود الذهني
قوله ومعنى الاجمالي كون العلم واحدا والمعلوم متعددا اقد قرر عند
اهل التحقيق ومنهم الشارح العلامة رحمه الله في بعض تصانيفه ان
العلم عين المعلوم بالذات مغاير له بالاعتبار فلا وجه لكون العلم
واحدا والمعلوم متعددا الا ان لكل معلوم صورة اخرى عند العالم
فتعددت الصور تبعا للمعلوم بل الحق ان يقال في صورة العلم
الاجمالي الصور العلمية متعددة لكنها لم يلتفت اليها التفاتة واحدة

لايتميز بعضها عن البعض في نظر العقل بحيث يحكم على خصوص بعض منها
دون البعض وانما هذا ينشأ من العلم التفصيلي ولعله رحمه الله انما حكم
لوحدة العلم حذرا من التسلسل اللازم عن تعدده الذي هو تعدد صور المعلومات
عند المدرك وهذا يستلزم لوجود الصور الغير المتناهية في الفعل في
علم الواجب تع فان قيل لعل مراده بان في العلم الاجمالي الصور المتعددة
بحسب الذوات متحدة في الوجود وهو اي الاتحاد في الوجود وهو المراد
باتحاد العلم قلت عبارة ابن سينا في كتبه حكى بما نقل عنه شارح المطالع
ان العلم الاجمالي بالشي ان يكون اجزاءه موجودة حاضرة في العقل لكن
لايكون الاجزاء ملاحظة منفردا بعضها عن بعض في الملاحظة المفهوم منه
العبارة ان يكون وجود الاجزا منفردا لكن لايكون لكل واحد التفاتات
مخصوص في الكل من حيث هو كل يلتفت اليه قوله فانه لو فرض ان الامر
الشامل هكذا الخ المراد من المثال علم المجيب اجمالا الجواب السوال ليس المتمثل
علم الله بالاشياء في الازل قوله واما على طريق الحكما القائلين بان علمه عين
ذاته الخ لايخفى ان مذهبهم ان علمه تع بذاته عين ذاته واما علمه بالممكنات
فلم يقولوا بانه عين ذاته ان لامعنى لكون علم الشخص بشي مباين له نفس ذلك

التخصص غاية الامر انه لزم على الحكما الاشكال في علمه تع بالممكنات وكذا
تحروا به ويجيء لهذا تتمة واذا لم يكن علمه بالممكنات عين ذاته فلا وجه
لتخصيص التفريع المذكور وهو قوله فيبقى الخ بكون علمه تع عين ذاته اذ
المرود المذكور ثابت سوآء كان علمه بذاته عين ذاته او لا قوله فان
الممكنات بحسب هذا الوجود وهو العلم اراد كون الممكنات علم الواجب
تع فرع كون علمه تع كون غير ذاته كما هو مذهب المتكلمين واما على مذهب
الحكما القايلين بانه عين ذاته لم يجسر القول بان الممكنات عين علمه قوله
وهي في هذا الوجود متحدة وقد مر ان المعلومات غير موجودة عند المتكلمين
بالوجود العلمي وعلى تقدير تسليمه فلا وجه لكونها متحدة في الوجود فان قلت
ما فائدة قوله وهي متحدة في هذا الوجود قلت فايدته ما مر من رفع التبس
فان قلت لم يخصص الاحتمال المذكور وهو قيام الممكنات بذاته تع
بمذهب المتكلمين قلت لانهم ما ادعوا امتناع كون شي فاعلا لشي وقابلا
له فيمكن ان يكون الصور العلمية المعلومة لذات الواجب تع قايمة
ذ واما الحكما فدعوا امتناعه فلم يتيسر لهم ان يقولوا ما ذكر لاجل لزوم الاول
في ذاته تع ولما فرغ عنه فلذا مال الامام الرازي والفاضل الطوسي

فی شرحه للاشارات ان القول بتقرر لوازم الاول فی ذاته قول بکون الشیء
الواحد قابلاً وفاعلاً وقول بکون الاول موصوفاً بصفات غیر اضافیة
ولا سلبیة وقول بکونه محلا لمعلولاته الممکنة المتکثرة وقول بان معلوله الاول غیر
مباین لذاته وبانه تعالی لا یوجد شیئا مما یباینه بذاته بل متوسط الامور الحالة فیه الی
غیر ذلک مما یخالف الظاهر من مذاهب الحکماء قوله لم یبعد لا یخفی بعده فان ما ذکره
من امتناع کون شیء واحد فاعلاً وقابلا لشیء آخر لازم منه اذ القابل لیس
هو ما حصل فیه ذلک الشیء اعم من ان یکون فاعلا او لا وقوله وذلک لان
آخره دلیل علی قوله وهذا اقرب آخره قوله اذ المعقول من العلم الاجمالی حاصله
انه لیس علم الواجب بذاته التی هی العلة عین العلم بالمعلولات اجمالا اذ العلم
الاجمالی بالاشیاء یحصل وینفصل الی آخر آبها فلو کان العلم بالعلة عین
العلم بالمعلول اجمالا لکان العلم بالعلة عین ما ینفصل الی العلم باحد المعلول
ولیس کذلک والفاء فی قوله فذلک یقتضی فلا التعلیل والمعنی لان ذلک یقتضی
قوله انتصا یقین المشهور من المضاف الحقیقی هو نفس النسبة کالابوة
والبنوة والمضاف المشهوری تعالی لذات المضاف کذات الاب ویقال
للذات المذکور مع تقییده بالاضافة کذات الاب مع وصف الابوة

وحضور المتباينين لا ينطوي في حضور الآخر لو فرض بينهما اي نسبة من العلية
وغيرها لا يقال هذه الكلية ممنوعة لم لا يجوز ان يكون الا نطوا بان يكون
العلم باحد المتباينين مستلزما للعلم بالمتباين الآخر وحضور احدهما بحسب الوجود
العلمي يستلزم حضور المتباين الآخر بحسبه لانا نقول قد عرفت ان الاستلزام لا يكفي
في هذا المقام والحاصل ان المراد بالانطوا اي مقتضى قواعدهم ان يكون علمه
تع بالممكنات ليس خارجا علمه بذاته والا لزم الكثرة بل لا بد ان يكونا
متحدين في الكشف العلمي ولا انطوا بهذا المعنى لا يمكن بين المتباينين في
الوجود العيني قوله والمخلص لهم من ذلك اي الكلام الذي خلاصته ان هذا
الاعتراض وهو ما اورد على كونه علمه تع حضوريا ولا يخفى ان هذا الاعتراض
وهو لزوم ان يكون معلومات موجودات خارجة عن ذاته تع حتى يمكن
له العلم الحضوري بها ساقط بما ذكر وليس غرضه انه بما ذكر خلاص عن
الاعتراض عليهم في بحث علم الواجب تع فان الشارح العلامة قدح
في هذا الكلام قبل هذا والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه
علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر بالاختيار
تعسف وفي عبارته اشارة الى ما ذكرنا حيث قال فالمخلص لهم ان يلتجا

واو لم يقل فالمخلص قوله والتعبير بعدم الغيبة الخ لو قيل حضور الشيء عند نفسه

يستلزم بعدم الغيبة ولم يعتبر مغايرة التي هي مقتضية للمنتسبين كان الاعتراض

المذكور متوجها ايضا لان عدم الغيبة ايضا نسبة قوله قلت عدم الغيبة الخ الاولى

ان يقال ان الواجب من حيث هو علم بذاته مع قيد واذا كان ذاته مع قيد معلوم

كان ذاته من حيث هي معلومة لان تصور المقيد يستلزم تصور المطلق قوله

وامتناع ترك الاغماض الخ لان الاغماض بارادته يصح له تركه وان لم يتركه البتة

لعلمه بضرره قوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته ظاهر هذه العبارة دال

على انه اذا كان العالم الذي علمه عين ذاته لا يمنع علمه بالضرر اختياره فطريق

الاولى ان يكون العالم الذي علمه عين ذاته لا يمنع علمه بالضرر اختياره

وهو موهم لو قيل اذا كان العلم الذي هو غير الذات مانعا لا يوجب الضرر

كان العلم الذي هو عين الذات مانعا ايضا بطريق الاولى لصح فتامل ثم لا يخفى

ان قوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته موافق لقول الحكماء لكن الدلايل

المذكورة هي التي ذكرنا للمتكلمين قوله لان المقتضي لقدرته هو الذات الخ

ان اراد ان المقتضي لقدرته على جميع الممكنات هو الذات فهو مصادرة لانه

عين المدعى وايضا لو سلم فهذا الكاف في المطلوب ولا حاجة الى المقدمة الاخرى

وان اراد ذاته مقتضيه لقدرته على بعضها فلا نتم المط والجواب ان
المراد ان ذاته تع مقتضية للقدرة على جميع ما يصح ان يكون مقدورا
فيصير حاصل الدليل ان كل ممكن يصح ان يكون مقدورا وكل ما يصح
ان يكون مقدورا فهو تع قادر عليه انتج ان كل ممكن فهو تع قادر عليه
فتامل قوله ولا بد للممكن من الانتهاء الى الواجب لا يلزم من انتهاء السلسلة
الى الواجب وكونه فاعلا مختارا ان يكون مختارا قادرا على ممكن اذ القائل
ان يقول لا لم يجوز ان [illegible] سلسلة الممكنات الى الواجب لكن يكون قادرا على
المعلول الاول فقط او على مقدورات اخرى لا يكون قادرا على بعض
الممكنات بل القادر على ذلك البعض بعض اخر من الممكنات لا بد لنفيه
من دليل قوله وكونه فعلا له ثبت لشمول القدرة لك ان يقول كونه فعلا
له ثبت بان [illegible] كل ما وقع فوقوعه بقدرة الله تع اذ لا يكفي فيما
ذكره وكونه تع قادرا على الممكنات او من الجائز بحسب الاحتمال
العقلي ان يكون قادرا على ممكن لكن يكون وقوع بعض الممكنات
بسبب الغير وعلى هذا يجوز ان يكون المعجزة من الغير فعلى المصنف
ان يبين ان كل ما وقع في العالم فهو بقدرة الله تع ويمكن ان يقال

ان كونه قادرا على كل ممكن يستلزم ان لا يكون غيره قادرا على ممكن اصلا
لبرهان التمانع اذ لو فرض ارادة كل من القادرين الوجود مقدور معين
بينهما فاما ان يوجد بكل من القدرتين او بواحد منهما والاول محال للزوم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد والثاني محال ايضا للزوم عجز الذي
لم يقع بقدرته الممكن المفروض والعجز مناف للقدرة ان لا يكون ما فرضناه
قادرا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون كل منهما قادرا لكن وجود الفعل
من احدهما بشرط عدم ارادة القادر الآخر له مثلا فرضنا ان الواجب والممكن
كل منهما قادر على ايجاد شي معين لكن وجوده بقدرة الممكن مشروط بعدم تعلق
قدرة الواجب به لان قدرته [illegible] الممكن فما دام [illegible] تعلق قدرة
الواجب به لا يمكن ان يقع تعلق قدرة الممكن به لان الضعيف يمنعه معارضة
القوي قلنا فلا بد من مخصص آخر فيه انه كما ان نسبة القدرة الى الطرفين على السوية
فنسبة الارادة ايضا كذلك فلا يمكن تخصيص الارادة لاحدهما وان امكن فلم
لا يجوز تخصيص القدرة له وانما قلنا ان نسبة الارادة الى الطرفين على السوية
لانه يجوز تعلقها بكل منهما ووقوع بذلك التعلق واما ما قيل من ان الارادة
يتعلق بالذات باحد الطرفين فكلام غير محصل لانه ان اراد بما ذكر ان الارادة

فيقضى

تقتضي في حد ذاتها ان يتعلق بواحد معين فلا يمكن ان يتعلق بالطرف الآخر ولزم ايضا دوام ما تعلق به الارادة ازلا وابدا وليس كذلك اذ يلزم من
ارادته الحوادث قدمها وان اريد انها تعلقت باحد الطرفين بعينه بعض الاحيان من غير تخصيص من خارج لزم ما ذكرنا من التخصيص بلا مخصص في العالم فوقوعه
بقدرته تع فان تذكروا ايضا لا يلزم من كونه تع فاعلا بالاختيار ان يكون كل شي باختياره قوله والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة الى خيه نظر فان
مراد المعتزلة من الارادة هو الحقيقة التي هي الطلب القايم بذات الطالب لا صيغة الامر ولا يخفى ان في الصورة المذكورة لا يوجد الطلب النفسي اصلا وانما
حصل مجرد صيغة الامر من السيد لان السيد يطلب عدم فعل العبد هذا الدليل مذكور في المواقف وغيره فيرد هذا الاعتراض عليهم قوله اذ قد يتضمن
مصالح فيه انه اذا كان في خلق الكفر والمعاصي مصالح وخلقهما والمصالح المرتبة عليها لا يحصل الا مع اتصاف العبد بهما فيكون الاتصاف ايضا
متضمنا لمصالح ايضا فيجب ان يكون الاتصاف بها كخلقهما والا حسن ولا قبح عقلين عندنا الى آخر لم يذكر في الكتب هذا الكلام في هذا المقام فان كلام
المعتزلة ان الكفر ان كان مرادا له وجب الرضا به لكنه ليس كذلك الا ان رضا

بالكفر كفر فالذي يتجه على هذا الدليل منع ان الرضا بما يريده الله تع ثم ان الحسن
والقبح التعقليين المتقين عندنا مما ترتب الثواب والعقاب ولماكون
الفعل حسنا بمعنى كونه كمالا وكونه قبيحا بمعنى كونه نقصا فهو مما يحكم به العقل
كما هو صرح به في الكتب وادعى المعتزلة ان الكفر قبيح بهذا المعنى وكذا الرضاء
به فما ذكره من نفي الحسن والقبح العقليين بالمعنى الذي ذكرنا اولا لا يرد
زعمهم واما قوله يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يرد زعم المعتزلة لان زعمهم
انه تع لا يشاء الكفر والمعاصي والشيطان وله ولا يخفى انه لو علم السلطان او
فيه ان على العبد ان يقبل امر السيد سواء كان رضى به في الواقع او لا فيقع القدر
للسيد ولا يضر رضاه بعدم امتثال العبد نعم لو علم العبد ان السيد لا يرضى
بالفعل ولا يريد الامتثال فيبعد ان يجعل موافقة امر السيد طاعة ومخالفته
معصية وح نقول الطاعة موافقة امر ما لم يعلم في حال الوقوع على الفعل قبل
حصوله ان الامر يريد خلافه ولا يخفى ان العبد لا يعلم ما اراد الرب تع منه
الا بعد صدور الفعل منه وح لم يتحقق ان مخالفة العبد امر الله تعالى مع عدم
ارادته تع ليس لطاعة بما ذكرنا ولا يلزم المحذور المذكور الذي يجيء في
صورة مخالفة العبد امر السيد مع علمه برضاهم السيد بمخالفته قوله

على

ويمكن ان يقال آخر فائدة هذا الكلام ان للامر معنيين الامر التكويني الذي
هو الارادة والامر التدويني الذي ورد في الشريعة على المكلفين والمعتزلة
اشتبه عليهم الامر فجعلوا ان الارادة هي الامر بالمعنى الثاني ولذا يقولون
تارة ان الشرور والمعاصي ليست بمامورة فلا يكون مرادة وتارة اخرى
ان الطاعة تحصيل مراد في المطاع والحال ان الطاعة تحصيل مامورة بالامر
التدويني قوله لانه خلاف النصوص فان قيل النصوص المذكورة على ما ذكر
في شرح المواقف ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام يقولون انه تعالى امر
بكذا وامر بكذا ولا يخفى ان هذه النصوص لم تدل على ثبوت صفة قائمة به تعالى
اذ يحتمل ان يكون الامور المذكورة الفاظا صادرة عنه تعالى قلنا صدور الفاظ
الامر والنهي يوجب قيام طلب قائم بذات الطالب ان كانت عن حقيقة
وهذا الطلب هو صفة الكلام نعم الاشكال في الاخبار فانه لا يظهر انها توجب صفة
قائمة بالمخبر غير العلم بما اخبر به لكن الكلام عندهم غير العلم وسيجئ هذا الكلام
في الموضع الذي حقق الشارح العلامة رحمه الله تعالى تحقيق الكلام فيه قوله
ان حيوته تعالى عبارة عن كونه يصح ان يعلم ويقدر وقال الجمهور منا ومن
المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة ولا يخفى ان قول الشارح

العلامة رحمه الله ولان الحيوة عندنا صفة مصححة العلم والارادة لا يوافق
قول الاشاعرة ثم ان قوله وهي عندنا الخ مخالف لما ذكرنا ولانه لله تعالى السمعية
فقد ورد في الآيات والاحاديث انه تعالى سميع بصير ولا باعث على التاويل فيحمل
على المعنى الحقيقي ونحن وان لم نقدر على توقف حقيقة ما بين الصفتين تحكي معرفتنا
اجمالا ان الله درك المبصرات والمسموعات نحو ادراك اظهر منا دراكنا بطريق
العلم الذي هو الصفة الازلية تكن علمنا بذا لحقيقة وبصفته ثم رآه فانه يحصل
في هذه الحالة ادراك لم يكن قبل وان علمه وهكذا في المسموع السمع والبصر صفتان
موجبتان لهذا ادراك ... المسموع ... نحو منه الا ادراك الظاهر الذي هو بالكلية
هو غير العلم وهذا كلام لا يليق بهذا المختصر قوله فلا شبيه له ظاهر عبارته
ان نفي الشبه والند والمثل والشريك متفرع على نفي النقص فيعلم منه ان وجود المثل
والند نقص لكن الشارح العلامة نقل عن بعض المصنفين ان انفراد الواجب
او هو بالنسبة اليه من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب
الكمال فلا يكون له مشارك ثم قال وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري
الند المخالف في اللغة المرسوم في المخالف من يكون فعله مخالفا لفعل آخر ومنافرا
له قال صاحب الكشاف الند لا يقال الا للمثل المخالف المنادي اي المعاند

وعلى هذا الاحاجة الى قوله في القوة الا ان يراد بالمخالف في القوة قوة المخالفة قوله
وان كان من لوازم الماهية مع الخصوصية الى آخره تتجه عليه انه لا يلزم تركيب
الواجب لم لا يجوز ان يكون الماهية لا تقتضي في ذاتها وجوبا ولا امكانا وانما
المقتضي الذات بشرط انضمام الخصوصية مع كون الخصوصية خارجة فلا يلزم
التركيب نعم لقائل ان يقول المقتضي لتلك الخصوصية المقتضية للوجوب فان
نفس الماهية لزم ان تشتغل تلك الخصوصية فلا يكون للواجب مثل وان كان
شيئا آخر لزم ان يكون وجوب الماهية من غيرها فلزم ان يكون وجود الواجب
من غيره لان الشي ما لم يجب لم يوجد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله واما الثاني
[illegible] توضيحه ان معلولية المجموع لواجب لا يكون الا بمعلولية احدهما اذ
على التقدير الثاني وهو ان يكون الفاعل للمجموع احد الجزئين يكون هذا الجزء
فاعلا للجزء الآخر فيكون الجزء الآخر واجبا هو على التقدير الثالث وهو ان يكون
الفاعل شيئا آخر خارجا فيجب ان يكون هذا الشي فاعلا لاحد الجزئين اذ لو لم يكن
فاعلا لشي منهما لا يبقى لفاعلية المجموع معنى اذ لو كان كل جزء حاصلا من غير ان
يكون للشي الخارج مدخل فيه لكان المجموع ايضا كذلك اذ المجموع عين الآجزا
فاذا كان احد الجزئين معلولا للامر الخارج لم يكن واجبا وهو خلاف المفروض

اذا قوله فتامل يمكن ان يكون اشارة الى منع انه لو تعدد الواجب لكان مجموعهما
ممكنا لان المجموع عين الجزئين والجزءان واجبان قوله في بيانه هو ممكن الاحتياجه
الى الجزء قلنا ان اراد باحتياجه في نفس الحقيقة اليه فسلم ولكن لا ينافي الوجوب اذ
الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى الغير ولقائل ان يقول وجود المجموع عبارة
عن مجموع وجودي الجزئين ولا يخفى ان هذا المجموع محتاج الى جزئه الذي
هو احد من الوجودين فيصدق ان المجموع محتاج في وجوده الى الجزء فلا يكون
واجبا اذ الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى غيره ويمكن ان يكون وجهه ان
يقال لا نم ان المجموع من حيث هو مجموع موجود حتى يكون له علة وفي المرد
المذكور ههنا ابحاث فيتامل وفي حينئذ الميل المؤثر التعلق الارادة
والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما هذه القدرة لا تخ
عن خفاء اذ للقائل ان يقول كما جاز ان يكون توجه شخص الى شيء ولتعلقه
اليه مختلفا بالشدة والضعف اذ يجوز ان يكون توجهه اليه او للقادر نحوه
ضعيفا في زمان ثم قويا فلم لا يجوز ان يكون تعلق ارادته به مختلفا في الازمان
فيكون ضعيفا في زمان وقويا في آخر قوله فقد دل عليه الدلائل السمعية الخ
يمكن ان يقال اذا ثبت حصر الوجوب والخالقية في واحد ثبت حصر المعبودية

فيه ان العقل السليم لا يجوز عبادة المخلوق مع امكان عبادة الخالق فانه اشتغال
من الاعلى الذي هو في غاية الكمال الى ما هو ناقص جدا بالنسبة الى الاول وهذا
ما باه النظر السليم قوله قال اتعبدون ما تنحتون الاية فيه انه ردع عن عبادة
الاصنام ولا يفهم منه الردع عن عبادة الغير مطلقا ويمكن ان يقال ان في قوله تع
والله خلقكم وتعملون دلالة على ان علة العبادة الخلق ولا خالق الا الله
فيفهم منه ان العبادة لا يكون الا لله تع والاوضح الاستدلال بالايات الاخرى
الدالة صريحا على المنع من عبادة غير الله تع مطلقا كما قال تع حكاية عن يوسف
عليه السلام ان الحكم الا لله امر ان لا تعبدوا الا اياه قوله لكونهما من خواص الجسم
والجسمانيات تعين الحيز والمكان من الجسم والجسمانيات والجسمانيات ما حل فيها و
يكون جزءه لكن يستحيل كونه تع جسما او جسمانيا بالدليل الذي يجيء وهو ان الجسم مركب محتاج
الى الجزء فلا يكون واجبا وفيه بحث يجيء في موضعه ان شاء الله تع قوله عن المكان و
الحيز اعلم ان المكان هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم وهو مذهب المتكلمين
او السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب المشائين
او البعد المجرد الذي يداخله الجسم وهو مذهب افلاطون واما الحيز ففي عبارة
ابن سينا ما يدل تصريحا بانه غير المكان لانه قال وكل جسم فله حيز المكان واما وضع وترتيب

وبهذا الان مذهبه ان المكان هو السطح المذكور فلا يمكن ان يكون لكل جسم مكان
والا لزم وجود الاجسام الغير المتناهية لكن لا بد لكل جسم من حيز فيجب ان يكون الحيز
اعم من المكان واما المتكلمون فلا ضرورة داعية لهم الى الفرق فلذا لم يفرقوا بين
المتحيز والمتمكن بالعموم والخصوص بل حكموا بان كل متحيز متمكن قوله ولا بطريق حلول
الصفة في الموصوف ان تقول للحلول قسم ثالث اثبته الحكما وهو حلول الصورة
في الهيولى وليس هذا الحال محتاجا في الوجود الى المحل عندهم بل الامر بالعكس لانهم
يقولون الصورة علة الهيولى وانما احتياج الصورة اليه لا في الوجود والى
المحل عندهم بل الامر بالعكس [illegible] في صفة من الصفات كالحلول [illegible]
فلقائل ان يقول الاحتياج الم[illegible] هو الاحتياج في وجوده [illegible]
غيره من الصفات فان بعض صفاته وهو الصفات الاضافية محتاج الى
الغير والايجاد ان يدعي ان وجوب الوجود نقتضي الاستغناء عن المحل لحكم
بداهة الفطرة السليمة [illegible] كجبريل بصورة دحية الكلبي تخصيص صورته دحية بما
استفيد من كلام الشيخ الكامل صاحب الفتوحات حيث قال لم ينزل جبريل
على النبي عليهما السلام في صورة دحية وكان اجمل اهل زمانه فيقال له بلسان
الحال يا محمد ما بيني وبينك الا صورة الحسن والجمال فان جبريل كان بينه وبين

الله تع وكان من حال دحية انه لما ورد الى المدينة وخرج اليه الناس رجالا
ونساء فرأته حامل الا القت ما في بطنها لما ادركت في نفسها من حسن صورته وقوله
وانت تعلم ان الظهور غير الحلول ظهور شي بصورة جسماني ليست صورته حقيقة
يكون بطريقين احدهما ان يظهر في نظر شخص تلك الصورة الجسمانية وان
كان ذلك الشي منفصلا خارجا عنه اي غير متصل بها وهذا يمكن ان يكون للمجرد و
الجسم فظهور جبريل بصورة دحية صحيح بهذا الطريق على مذهب الحكما القائلين
بانه مجرد وعلى مذهب المتكلمين القائلين بانه جسم لطيف والثاني ان يخلع ذلك
الشي صورته التي هو عليها حقيقة ويلبس صورة اخرى بان يعرض كل من تلك
الصور لجسم ذلك الشي فان الجسم اللطيف متشكل باشكال مختلفة مع بقائه
بعينه كما في قطعة من الماء فانه يتشكل باشكال مختلفة باختلاف اشكال الظروف
وهذا مختص بطريق المتكلمين قوله بان يتصف وايا ما كان فان قيل وان اتصف
دايما بصفة كمال لكن زوال الصفة السابقة التي هي كماله لا بد ان يكون موجبا
للنقص اذ كون الصفة الحالية كمالا لا يستلزم ان يكون زوال الماضية الصفة
موجبا للنقص قلنا لم لا يجوز ان يكون كمالية كل صفة مشروطة بزمان بان يكون
كمالية هذه الصفة لا يكون الا في زمان معين فاذا انقضى ذلك الزمان وحصل

زمان آخر لا يكون تلك الصفة كمالا بل زالها وحصل صفة اخرى كمالا اولى فالوجه
في ابطال هذا الاحتمال الخ كذلك ان تقول لم لا يجوز ان يكون الذات مقتضية
لوجود صفة من الازل الى زمان معين فاذا انتهى في ذلك الزمان صار
معدوما فالعدم علته الذي هو اقتضاء الذات فان قيل الانتهاء الى
الزمان المذكور حادث فيفتقر الى علة حادثة ويتسلسل قلنا الالزام
مشترك لان الانتهاء الى الزمان متحقق في نفس الامر مع ان للقائل
ان يقول لا نم ان الانتهاء المذكور حادث اذ الحادث ما يصير موجودا
بعد ما كان معدوما ولا الانتهاء الى الزمان المذكور ولا الزمان نفسه
موجودا بل هما امران اعتباريان عند المحققين فتامل قوله كان
مثل ايجاد العالم وخالقيته ليس نقصا الخ فيه خفاء اذ ايجاد العالم
نشر الفيض والرحمة العامة على المخلوقات واظهار الصفات
الكمالية ولا يخفى ان نشر الفيض والرحمة جود وكمال فكيف مثل هذا الجود
الذي عم ساير المخلوقات لم يكن كمالا وقوله بل قد يدعى ان الخلق عنهما
في الازل كمال الخ لا يدفع ما ذكرنا اذ ازليته وان لم يكن كمالا لكن المخلوق عنهما
في الازمنة التي قبل حصولها يكون نقصا ولا يجري العلة المذكورة في نفي

ازلها

ازليها ويمكن ان يقال لم لايجوز ان يكون ايجاد العالم في الزمان الذي
وقع ايجاده فيه كمالا ويكون وجوده قبل ذلك لايكون كذلك و
ان خفي علينا وجهه اذ لا يلزم من عدم ظهور شي عدمه مطلقا قوله ليس شي
لان الازلية الامكان ان يكون الشي في الازل منتصفا بانه يمكن وجوده
في زمان من الازمنة فهذا لا يستلزم لو كان الازلية التي هي وجوده
في وجوده في الازل قوله واما السلوب ما كان منها سلب الجسمية الخ واما
ما هو ليس مثل سلب الجسمية فلا بد ان يكون سلبا لصفة الاضافية فهو في حكمها
من عدم كون عدمه نقصا مثلا اتصافه تع بسلب حادث لسلب خالقيه
زيد في زمان فنائه بعد ما كان موجودا لا يستلزم نقصا اذ يجوز ان لا يكون
ابقاء وجوده في ذلك الزمان كمالا قوله لان المتحدين اكر ان قبل صيرورة
الشي بعينه شيا آخر من غير زوال شي وهو المعنى الاول يستلزم بقاء
التحدين كليهما فلا يحتمل الاحتمالين الاخيرين قلنا المعنى الاول هو ان يصير
شي شيا آخر من غير زوال شي عنه وهذا يحتمل ان يزول الاول بنفسه
وان بقي فلا آخر الى الاحتمالات الثلاثة نعم ان يراد المدعي
بديهي لا يحتاج الى الدليل المذكور والظاهر انه بديهي والمذكور في صورة

الدليل منبه قوله لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر الخ يلزم ان لا تحقق
من بدن الانسان والنفس المجردة حقيقة واحدة هي الحقيقة الانسانية الا ان
يلتزم ويقال ان الحقيقة الانسانية عند من قال بتجرد النفس هي النفس الناطقة
قوله لاستغنا الواجب وامتناع حلول المستغني فيه ما مر من ان الواجب لا
يحتاج في وجوده الى الغير واما اللا احتياج في صفة من الصفات الاعتبارية
كالحلول فلقايل ان يقول الوجوب لا يستلزم نفيه الا ان يدعى البداهة في
هذه الدعوى قوله فقد مر ان الجسم حيث يحتاج الخ فيه ان هذا انما يستقيم
على مذهب المشائين الذين يقولون ان الجسم مركب من الهيولي والصورة لا على
مذهب المتكلمين الذين يقولون بانه مركب من الجواهر الفردة ولا على مذهب
الاشراقيين القائلين بان الجسم هو الجوهر المنفصل الواحد وليس فيه تركيب لا من الهيولي
والصورة ولا من اجزاء لا تتجزى فلا يلزم الجز فكيف يلزم الاحتياج اليه
ويمكن دفعه بطريق آخر وهو ان يقال هذا الجوهر المتصل الممتد لا بد ان يكون
قابلا للقسمة فاذا قسم لزم زوال المتصل وهو مناف للوجوب فان قيل لم لا
يجوز ان يمتنع انقسامه بالفعل وان انقسم بالوهم او بالفرض لانا نقول قوله
القسمة الوهمية كاف للغرض لانا نقول اذا انقسم في الوهم فاحد الجزئين ان

كان حقيقة واجبة وجب وجودها بالفعل في الخارج فكيف يكون بالقوة وان
كانت حقيقة ممكنة فهو الصّاح لان الحدس الصايب يحكم بان كل متصل واحد لا بد ان
يكون كل جزء مفروض فيه يكون حقيقته حقيقة الكل والا لم يحصل الاتصال الواحد
لكن حقيقة الكل واجبة فحقيقة الجزء ايضاً واجبة فتامل تعرف قوله لخلاف المصر
حين بالجسمية وهذا خلاف ما في المواقف فانه نقل الوجوه التي لفرقتا المجسمة
ورد جميعها قوله ولا يخفى ان ليس في هذا القدر غايلة اصلا اذ لا يلزم كونه تع في جهة
الفوق بل لعل تخصيص جهة الفوق به لمناسبة بين الفوقية المكانية التي هي الجهة الفوق
وبين الفوقية الرتبية التي هي كونه اشرف واعلى من كل شيء قوله وصرح بكونه في جهة
الله يمكن ان يكون منشا شبهة هذا القايل الامر الفعلي والامر النقلي اما الاول فلانه يحصل
في الوهم من توجه الشخص الى جهة من الجهات دعائه وطلبه من الله تع شيئا ان يكون الله
تع في تلك الجهة كما هو المعتاد ان من طلب شيئا من شخص توجه الى جهته سوى واما الثاني
فمثله قوله تع اينما تولوا فثم وجه الله قوله كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم تقاوم الصبي
الاسد الانشا التعجب الخ فالمثل الاول معنى تعجب مقاومة الصبي الاسد وليس الغرض
الاخبار عن التعجب بل المعنى انشاء ذلك والمثال الثاني معناه السحن لو حصل الي شي
اذ ليس الغرض من الاول الاخبار لمقاومة الصبي الاسد اذ الكلام فيه بين ذلك

المتفاوتة فنقول لمن يراها ايضا وليس الغرض من الثنا في الاخبار بوضع الانثى لان الرب
عالم به فان قيل الرب تعالى عالم بالتحزن الحاصل لام مريم بوضعها فما فائدة هذا القول
قلنا الغرض واداها من اظهار الحزن طلب فضل من الله تعالى جبر الفوات مطلوبها من جعل ولدها
محررا واظهار رجاء ان يقبل الله نذرها في حق مريم بان يجعل التحرير وسدانة بيت المقدس
لها وقد قبلها كما قال الله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وعلى هذا فالجاري من الايات
الوعيد كقوله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به انشاء التهديد وفي الاية المذكورة الغرض انشاء
التهديد لمن شاء بالجزاء السوء ويجري انه يمكن حمل ايات الوعيد على ان فاعل الاثم يستحق جهنم
لا انه مخلد فيها بالفعل كما قال بعضهم في تفسير قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها لكن لا يلزم ان يدخل فيها وان لا يخلد فيها وهو يلي الشارح انما يحصل بالمقابلة
والغروب وخروج الشعاع او الانطباع فيه نظر اذ مذهب اكابر المحققين ان الرؤية
ليس بواحد من الطريقين بل ابصار المرئي بحضور ذاته في المقابل للبصر والكتب مشحونة
بالشبه الواردة على كلام اصحاب الانطباع وخروج الشعاع فلا نطول بايرادها في
هذا الموضع وممن صرح برد المذهبين المذكورين صاحب الاشراق وجزم بان الابصار
انما يكون باضافة اشراقية بين الرائي والمرئي وليس الرؤية بانطباع صورة المرئي
في الحدقة ولا بخروج مخروط الشعاع كما ذهب اليه اصحاب المذهبين اذ في قدرة

الله تعالى الموجود انه لما كان المذكور فى قدرته تعالى ففى قدرته ايضا ان يرى الشئ البصر من غير حاجة
الى فتحه لكن ما دل كلامه رحمه الله دال على ان الادراك البصرى لا يحصل بدون فتح البصر فالاولى
ان يقال ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ من جنس ما يحصل بفتح البصر وهو
انما يحصل فى الدنيا بشروط منها فتح البصر وانما كان اولى لان عبارته رحمه الله دلت على
ان الابصار هو ما يكون بفتح الابصار البصر ويؤيده ما ذكرنا ما يجئ من انه يجوز الابصار
بدون الشرائط المذكورة فى هذه النشاة قوله كاعمى الصين يرى بقة اندلس والصينى طاد في
اقصى المشرق واندلس فى اقصى المغرب قوله اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة
الخ لك ان تقول الهداية الى العقائد الحقة لا يستلزم عدم الجهل المذكور اذ يجوز ان يهدى الى ما
علم من العقائد الحقة وهى التى العلم بها ضرورى واما ما لم يعلم فيسكت عنه ويتوقف فيه
الى ان يعلم ثم انه لم لا يجوز ان لا يعلم بعض صفات الواجب ثم يعلمه ولعل طلب الرؤية
من هذا القبيل والاولى ان يقال لا مجال للقول بطلب موسى عليه السلام ما لا يجوز على الله تعالى
فان شناعة جهله وجسارته لا تمنع للعاقل فضلا عن نبى من الانبياء فضلا عن موسى الكليم و
الحاصل انه وان جوز جهل نبى من الانبياء عليهم السلام بشئ من صفات الله تعالى لكن لا يجوز
طلبه من الله تعالى ما لا يجوز عليه لما قلنا قوله وهو امر ممكن فى نفسه فيه ان استقراره فى الجملة
امر ممكن فى نفسه واما استقراره عند التجلى تعالى له فهل يخرج عن حقائق والمراد من قوله

فان استقر مكانه انه استقر في مكان عند تجلي الرب له بقرينة قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله
دكا قوله هو المتعلق الاول للرؤية ليس المراد من المتعلق الاول للرؤية ما يكون مرئيا اولا
وبالذات اذ لا يخفى ان المرئي بالذات ليس الوجود اذ هو امر عقلي اعتباري ليس بمحسوس وانما
المحسوس هو الموجود بل المراد منه ما لا يكون سببا مستلزما لصلاحية الرؤية وح يرد انه اذا
اريد بمتعلق الرؤية اولا ما ذكرنا فللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون هذا المتعلق الا
مكان او الحدوث اذ لا يلزم من كونهما معدومين ان لا يكون علة الرؤية نعم يلزم كونهما
غير مرئي ولا يخفى ان الوجود ايضا كذلك قوله والاول لان عدميان الخ ان اراد انهما
معدومان في الخارج فمسلم لكن الوجود ايضا كذلك وان اراد انهما عدميان بمعنى ان
العدم جزء مفهومهما ممنوع لم اذ الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم والامكان
الطرفين فهما وجوديان ليس السلب جزء مفهومهما قوله وهذا التاويل لا وجه له اذ الد
لائل التي ذكرت على هذه الدعوى فان منها الاستبعاد منها قوله لانه لو كان الوجود
زائدا على الماهية لكانت الماهية من حيث هي غير موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة
بينهما فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود ولا يخفى ان هذا الدليل اذا تمت مقدماته
لزم ان لا يكون الوجود خارجا من الماهية لا زائدا عليها بالمعنى الذي ذكره صاحب
المواقف اذ على تقدير الزائد المذكور لزم المحال الذي ذكره وهو اتصاف المعدوم

الذي هو المسمى بالوجود قوله اقام هذا الدليل على سبيل الالزام المخالفين اي اقام هذا
الدليل على امكان الرؤية الزاما للمخالفين المنكرين للرؤية لانهم لما قالوا باشتراك
الوجود وثبت ان علة الرؤية الوجود وهو مشترك عندهم لزم عليهم ان يسلموا
امكان الرؤية فيكون هذا الدليل الزاميا لا برهانيا قوله وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة
دليل بالكتاب والسنة ان قيل الدلائل الدالة على وقوع الرؤية في الآخرة دال على جوازها
ايضا فلم ذكر اولا الدليل على ثم على الوقوع ولم يقتصر على ذكر الوقوع قلنا لان المخالفين
خالفوا في الامرين اعني الجواز والوقوع والمناسب لدفعهم المبالغة بان ثبت اولا الجواز
ثم الوقوع ثم ان الدليل الدال على الجواز تمهيدات لبيان الوقوع ومقدمات لرد الخصم
لما كان وقوع الرؤية امرا مستبعدا في الخواطر غاية الاستبعاد بل بعضهم على الاستحالة
ناسب ان يشتغل باثباته بالتدريج بان يبين امكانها اولا كما هو شان المعلمين في
تعليم صعاب الامور ومشكلاتها قوله هكذا قيل وفيه تامل لعل وجهه انه لم لا يجوز ان
يكون معناه انظروا الينا بحذف الجار واو لا يصل الفعل بل نقول نقل العلامة التفتازاني
في حاشية الكشاف عن الاساس انه يجوز ان يقال نظرته اليه ونظرته من غير تقدير
الحرف وقد فسره به بعضهم فان نظر الكامل الى الناقص مما يوجب تكميله واستفاضته
من الكامل وهذا امر مقرر عند ارباب القلوب واصحاب العيوب لانه لو امتنعت

الرؤية لم يكن فيه بمدح الخ فيه نظر لان امتناع الرؤية دال على انه تع ليس من جنس العالمين
بل هو حقيقة اخرى حتى لغة لها غاية المخالفة ولا كان تع منفردا بهذه الصفة مع
اشتراك جميع الممكنات في صحة الرؤية صار هذا دليلا على انه ليس ممكنا من الممكنات بل واجب
وجوده تع قوله وكل كاين مراده لا يقال هاهنا ما لم يشأ لم يكن ليس كليا حقيقيا اذ ليس فيه سور الكلية فلا
ينعكس بعكس النقيض الى كل كاين فهو مراده لانا نقول اللفظ ما وضع للعموم كما هو مذكور
في موضعه فالاصل ان يبقى على وضعه ولا يعدل عنه الا لباعث عليه قوله وهذا كما يستغني المستغني
عنه اذ علم سابقا اما سبق ان الكل بخلقه تع فلما سبق من انه لا خالق سواه واما انه تع
تع فلما مر من انه تع مريد للكائنات قوله هذا ايضا معلوم مما سبق اما عدم احتياجه في الذات
فظاهر لانه ينافي الوجوب واما عدم احتياجه في الصفات اي صفاته الحقيقية فلانه قد مر
ان الواجب تع منزه عن جميع صفات النقص ولا يخفى ان الاحتياج الى الغير نقص
قوله فانه قد مر لا يخفى ان هذا دليل على ان الكفر والمعاصي بخلقه وارادته ولعل تاخير
هذا سهو من الناسخ قوله هذا ايضا قد مر اي في الشرح قوله لقوله تع له الحكم لا يقال لا يلزم
مما ذكرنا الا ان له الحكم في الجملة ولا يلزم الاختصاص لانا نقول هذا يدل من وجهين احدهما
ان تقديم الخبر وهو الجار والمجرور يفيد الاختصاص كما تقرر في المعاني الثاني انه يحتمل ان
له تع الحكم وتخصيص بعض الاحكام دون بعض ترجيح من غير مرجح فيجب حمله على جميع الاحكام

فيكون اللازم للاستغراق فتامل قوله مثل قوله ان علينا حسابهم كون ظاهره دالا على
جواز الترك ع ل بل لا يبعد ان يدعى خلافه قوله اني حرمت الظلم على نفسي يدل على انه ممكن صدور
الظلم لكنه تع قرر على نفسه عدم وقوعه اذ لو لم يكن ممكنا لم يكن لحرمت معنى قوله والا قيل بطل
الخ لانه تع المالك على الاطلاق لقائل ان يقول انه تع يعلم في الازل وجود كل حادث
في وقت معين فيستحيل ان لا يوجد كل حادث في وقته لزم انقلاب العلم جهلا تع عن ذلك
اذ هو صفة يستحق الذم ويستحيل ان يترك الايجاد ويخل بالحكمة لان الحكمة تستلزم ان يكون
الافعال على ما ينبغي لكن ترك [illegible] يصير العالم جاهلا ليس كذلك واما كونه تع المالك
على الاطلاق وتصرف في ملكه كيف شاء فلا ينافي ما ذكرنا لان المالك على الاطلاق هو
من لا مالك غيره تع والامر كذلك وان وجب ايجاد كل حادث في وقته ولذا قوله له
التصرف في ملكه كيف شاء اذ لا يلزم منه ان يشاء ما هو خلاف علمه بل يشاء الاشياء ويريدها
على وفق ما سبق عليه العلم الازلي واما قوله على ان الزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب
عليه تع لا يسئل عما يفعل ففيه ان الله تع الحكيم الكامل وصدور الفعل الخالي عن الحكمة
مطلقا نقص يجب تنزهه تع منه كما مضى وعدم كونه تع مسئولا عبارة عن ان ليس
لاحد ان يسئل الله تع عن حكمته والاعتراض عليه وهو لا ينافي ما ذكرنا وكذا قوله
وكذا الثالث الخ باعتبار الشق الاول من الترديد المذكور وهو انه يمتنع صدور خلافه

عنه تعالى ولا نم انه لا ينافي جواز الترك لان معنى جواز الترك انه جايز بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن ان الله تعالى قدر على نفسه ان يفعله و يتركه لكن امتناع الترك بالنظر الى التقدير المذكور وان
اريد بجواز الترك الواقع في التعريف جواز الترك في نفس الامر فنقول هذا لا يجتمع مع تقرير الله تعالى على
نفسه وفي هذا الموضع زيادة لبسط ذكرناه في الحواشي التي كتبناها على شرح المواقف فليطلب
منها ولو اراد الفرقة الاولى بالاصلح لكونه لو اراد هم من الاصلح في الحكمة والتدبير انه يكون
ايقاع الشي بطريق كان التدبير فيه اقوى والحكمة فيه ابين وفرق بين استحالة الوقوع
والحدوث ولو حمل عليه في العبارة مسامحة ... انه لا يلزم من استحالة الخلف وجوب
العذاب على الله تعالى لان استحالة الطرفين يوجب جبره وعجزه عن خرق القدرة وخروج احد
الطرفين ... يوجب خروج الطرف الاخرى وما كان كذلك لا يتصف بالوجوب
ثم به ما ذكر قوله القبح العقلي منتف لا يخفى ان انتفاء القبح العقلي هو ان حكم العقل بترتب
العقاب على شي في الاخرة منتف واما القبح العقلي بمعنى حكم العقل السليم بقبح شي
وعدم ملايمته فغير منتف الا ان يدعى ان القبح العقلي بهذا المعنى ايضا منتف في حقه
تعالى والاولى ان يقال في ابطال الدليل المذكور ان تصور الظلم في حقه تعالى لانه مالك
الامور جميعها في الدنيا والاخرة وتصرف المالك الحقيقي في ملكه كيف شاء لا يكون ظلما
واما اتصاف العباد بالظلم فلكونهم ليسوا مالكين لشي في الحقيقة وكيف وهم من الممكنات

آلخ فيه انه استدلال بالامكان على نفي الاستحالة ومن زعم انه مح فهو نفي الامكان
فنفي الاستحالة واثبات الامكان في مرتبه واحده فالاستدلال باحدهما على الاخر
لا يجدي قوله سوا ان الغرض منهما آلخ واذا كان كذلك اي كانت انثالم تيصف
بالكذب لانه من صفات الاجسام قوله بل الوجوب والحرمة آلخ لعل غرضهم من وجوب العقاب
امتناع عدم صدوره وهذا اعم من ان يكون مع القدرة اولا والجواب انهم لا يقولون
بالايجاب الذاتي بل يقولون كل ما صدر عن الله فبالقدرة قوله فيمتنع كل النقص عليه تعالى
المراد من القول ما في علم الله ومن عدم تبدل القول لديه تع عدم تغير ما في علم المحيط بالكائنات
كل النقص ... الطرق ... عن الاشكال لان حمله على المعنى ... اقول امات
... يكون لها معنى فان كان معناها ما هو الظاهر ... اما في
العلم وهو مح والا فلا بد ان يكون معناها واحدا مما ذكر الشارح رحمه الله اذ لا
معنى آخر ومن ادعى المعنى الآخر فعليه البيان قوله بان الحسن والقبح العقليين منتفيان
فيه ان الحسن والقبح العقليين المنتفيين العقل ترتب الثواب وترتب العقاب واما
الحسن والقبح العقليان بمعنى ان العقل السليم تستحسنه وتستقبحه فلما فان اراد بقوله
ينتفيان انهما ينتفيان عن الفعل تع فمم نعم القبح العقلي منتف ولكن جعله دليلا
لنفي صدور القبح منه حكم في المصادرة على المطلوب لان عدم صدور القبح منه تع واته لا

يتصف فعله بالقبيح في مرتبة واحدة من الظهور والخفاء وله والله تع اجل من ان
ينفعل عن شي او يستكمل بشي ان اريد باستحالة انفعاله تع عن شي استحالة الانفعال
عن امر موجود بحيث يكون ذلك الانفعال موجبا لوجود صفة فيه تع او زوالها
عنه فمسلم ولكن كون فعله تع معللا بالعرض لا يستلزم ذلك وان اريد انه لا يحصل له تع
تغير بسبب الغير لا من حيث صفاته الحقيقية ولا صفاته الاضافية فممنوع لا يجوز ان يكون
غرضه من الفعل الوصف الاضافي الحاصل له تع بسبب ايجاد شي ولو لزم كونه تع مستكملا
بغيره لقائل ان يقول ايجاد الخيرات ونشر الرحمة لا شك في انهما كمال فلو لم يتصف
بهما كمال لم يكن له قبلهما فلزم ان يكون الموجد له مستكملا بايجاده كمالا ليس له قبله لكن
فلم لا يجوز ان يكون الغرض من ايجاده هو الاتصاف بهذا الكمال وقد يقال الكمال هو
القدرة التامة من غير مانع على ايجاد الخير ونشر الرحمة واما الايجاد بالفعل فليس
بمجرده كمالا بل انه دلالة على القدرة عليه وفيه ما فيه فان قيل الفعل هو ايجاد الخيرات
وهو نفس الكمال فلا يكون عرضا اذ الغرض من الشي يجب ان يكون غيره قلنا لا نم ان
الغرض عن الشي يجب ان يكون غيره بل قد يكون الغرض من الشي نفسه كما قالوا في
المعلوم المعرفة ان الغرض منها نفسها وقد تقرر في موضعه ويمكن ان يقال الغرض
ان الفعل الايجاد والغرض منه الاتصاف اي الاتصاف بانه موجد بالاضافة بالايجاد

غير الالي ويكون الغرض من الفعل غير نفس الفعل قوله لاستوا الافعال في انها في نفسها
لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الافعال
في انفسها لا تقتضي المدح والذم فان العقول السليمة تمدح من يصلي ويصوم ويزكي و
تذم من ترك العبادة ولا يتصدق مطلقا واما ثانيا فلانا لا نسلم ان الافعال لا تقتضي
الثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب الشارع لم لا يجوز ان يكون الصلوة
مقتضية للثواب غاية الامر انا لا نعلم كونها سببا له الا من الشارع وهذا هو معنى كلام
المص لانه قال ليس للعقل حكم في حسن الاشيا وقبحها ومعناه بحسب الظاهر انه لا يستقل
بذلك الحكم واما الافعال ليس لها حسن ولا قبح في انفسها فلا معنى لكلام المص والجواب
عن الاول ان المراد من المدح والذم المدح والذم بالحكم بترتب الثواب والعقاب
ولا يستقل به العقل فثبت الا ان العبد غير مستقل بايجاد فعله لكونه مضطرا من عدم
العقل بايجاده عدم استقلاله بالحكم بحسنه وقبحه اي ترتب الثواب والعقاب والاولى
ان يستدل عليه بانه من الضروريات ان العقل لا يستقل بترتب الثواب في الاخرة
على بعض الافعال وترتب العقاب على بعض اخر قوله لان النهاية من خواص المقادير
لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون ما لا مقدار له كالجزء الذي لا يتجزى له نهاية والجواب
انه لو كان له نهاية لكان اذا وقع بين جزءين اخرين فلا جاز ان يماس كل واحد منهما بنهاية

فما قام به نهاية واحدة منهما اما ان يكون عين ما قام به النهاية الاخرى فيكون محل
النهايتين واحدا او يلزم منه ان يكون مما يماس احدى النهايتين يماس النهاية الاخرى
وفيه نظر لان الخط مثلا امر واحد لا جزء له بالفعل وله نهايتان للطبان تقومان
بمحل واحد هو الخط ولا يلزم ان يكون ما يماس احديهما مماسا للاخرى لا يقال ان وجود
الخط والنهاية انما هو مذهب الفلاسفة وهو باطل عند المتكلمين النافين للمقادير والنهايات
لانا نقول يلزم على مذهب المتكلمين ان يكون للجزء الذي يتجزى طرفان لان الجزء الذي
بين الجزئين يماس كلا من الطرفين فاما ان يماس بعين [illegible] فلزم انقسام الجزء الوسط او
محوه اما ان يماس بطرفه فيلزم ان يكون للوسط نهايتان يماس كل من الجزئين اللذين في
طرفيه بواحدة منهما التي توحد من تلك الثنايتين فظاهر والحق ان الاحتمال المذكور لا يضر
بالمدعي المذكور هو عدم كون الواجب تحت محدود ولانه كونه تحت جزء لا يتجزى ممتنع بديهة
العقل كما ورد في الكتاب والسنة ان ظاهر جميع ما ذكر من كون الملائكة اجساما
لطيفة انما ورد في الكتاب وهو ليس كذلك ولعل مراده ان وجود الملائكة معلوم منهما
وانت تعلم ان هذا ينافي ظاهر ما قاله جبرئيل انما قال ينافي ظاهر ما قاله جبرئيل اذ
اذ يمكن ان يقال ان المراد من قوله لو دنوت التقرب المكاني الى عرش الرحمن
ومن اجاب ما قادر على التشكلات انما في ورود ما ذكر في الكتاب والسنة بطرف العلامة

التفتازاني في شرح المقاصد في نفي المذكورة والانوثة عنهم بانه لم يرد به نقل ولا دل
عليه عقل فعلم انه ما ورد فيهما نفي ذكورتهم وانوثتهم فانما قال به جمهور المسلمين كما في
شرح المقاصد الى وقيل انهم الخ ان كان مرجع الضمير في قوله انهم الحنابلة كما هو الظاهر
ففيه نظر لانهم لم يقولوا بالكلام النفسي بل مذهبهم كما نقله الشارح رحمه الله ان كلام
الله تعالى هو الالفاظ وان كان المرجع اهل الملة فهو ايضا غير مسلم لان اهل الملة جميعهم لم يقولوا
بالكلام النفسي فان المعتزلة والحنابلة لم يقولوا به والجواب ان مراده ان بعض المتكلمين
حاولوا تصحيح مذهبهم [illegible] مذهبهم بما ذكر من ان كلام الله تعالى في الالفاظ
كما [illegible] من نقل مذهبهم ان الكلام اللفظي ثابت والنفسي كلام اللفظ حادث
لكن منعوا اطلاق الحدوث عليه حذرا من ذهاب [illegible] الى حدوث الكلام النفسي
لما راوا مخالفة الظاهر الخ المراد من مخالفة الظاهر القول بان الحروف والاصوات
قديمة ومخالفة الدليل الذي دل على ان صفاته تعالى قديمة يقرب من التكلف لعل وجه
التكلف ان تعالى انما هو واحد صفة قائمة به تعالى مبدا لهذه التاليفات المذكورة
في القرآن ومنعوا ان كل ما هو مولف الخ فيه نظر لان صغرى هذا القياس على ما ذكر
هو ان كلام الله مولف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود فيكون كبرى القياس فكل ما هو
كذلك اي مركب من الحروف المتعاقبة في الوجود حادث ولا يخفى ان هذه المقدمة لا تصح

منعها لان تعاقب اجزاء الشي في الوجود يستلزم الحدوث بالضرورة فحق الكلام ان يمنع الصغرى
وهو ان لا نسلم ان كلامه تع مولف من حروف متعاقبة الخ فما بالهم لم يقولوا في العبادة
ان يقال فيلزم عليهم ان يقولوا بقدم المداد والكاتب بطريق الاولى يقتضي الى كون
الاصوات مع كونها اعراضا سيالة الخ لا نسلم ان الاصوات اعراضا سيالة بمعنى
ان السيلان ذاتي او لازم لحقيقتها نعم قد توصف بالسيلان اذ اصدرت ممن لم
يقدر على ايجادها دفعة واما من قدر عليه دفعة فلا انما متصفة بالسيلان ولا يلزم
السفسطة واما القياس على الحركة فقياس فاسد لان من الظاهر ان الحركة في حد ذاتها امر
تدريجي ولو وجد فعلم يكن حركة بخلاف الصوت فان حقيقته لا يكون عارضا للهوا
بسبب حصول مذكور في موضعه فلا يكون القايم بذاته تع من جنس الالفاظ لا يلزم
من الحقيقة ان لا يكون القايم بذاته تع من جنس الالفاظ لم لا يجوز ان يكونا مختلفي
الحقيقة والمشتركين في كونهما الفاظا كاختلاف الانواع المشتركة في الجنس او العرض
العام واعلم ان في هذا التقرير مستندا كان يكفي ان يقال لا نح واما ان يكون القايم
بالتمادي وما يقوم بذاته تع حقيقة واحدة او لا والاول يستلزم تجانس صفة المخلوق و
الخالق والثاني ان لا يكون ما يقوم بذاته تع الفاظا وكان بعض صفاته تع
تع مجانسا لصفات المخلوقات لا بد من برهان على استحالة المجانسة المذكورة

واما حاصل الثاني فان قيل لا يظهر توجيه هذا الوجه من النظر الى ما نقله الشارح عن المص
اذ ليس في كلامه ما يدل على ان النسخ وارد على التلفظ لا على الملفوظ فالجواب ان قوله
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون
نفس الكلام دال على ان النسخ انما يتوجه على التلفظ لان من جملة دلائل المعتزلة على حدوث
القرآن ان النسخ واقع في القرآن وهو رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلو ان النسخ من جملة ما يدل على الحدوث فعلى ما نقل
من المص يدل النسخ على حدوث التلفظ لا على حدوث اللفظ وح يظهر توجه النظر
الخامس [illegible] النسخ [illegible] على التلفظ بل قد يعرض على [illegible]
في المواقف في الجواب عن هذه الشبهة للمعتزلة انها تدل على حدوث [illegible] اللفظ ولا تدل
على حدوث الكلام النفسي فهذا خلاف ما نقله الشارح العلامة رحمه الله عن المص
والحق ان يقال النسخ لا يدل على حدوث اللفظ مطلقا وانما يدل على حدوث
حكم العمل وعلى نسخ التلاوة انما هو امر متعلق بالتلفظ لا امر متعلق باللفظ
القائم بذات الله تع فاللفظ القائم بذاته تع ثابت ان لا وابدا على مذهب المص و
من تبعه ولكن قد يعرض النسخ التلاوة والتلفظ به وقد يعرض الحكم ووجوب
العمل بمقتضاه فما قال في وجه النظر خامسا ان النسخ قد يرجع الى الملفوظ ليس

لشيء او لو كان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منافيه او
لا نم انه لا يتعلق به تلك الصفة وتوضيحه انه يجوز ان يكون صفة واحدة هي العلم لها تعلقان
احدهما تعلقه بكل معلوم والثاني تركيب الكلمات المعلومة وترتيبها فاذا اصدر منها
كلام كان لهذه الصفة تعلقا به من حيث انه تركب كلماته وترتيبها وتعلقا اخر
به من حيث انه معلوم واذا تعلقت بكلام غيرنا كان لها تعلق واحد به فلا يلزم
ان يكون صفة العلم غير مبدا الترتيب فلو قيل كلام الله تع هو الكلمات الخ فان
هذه الكلمات من جملة معلومات الله تع فان كان لها صفة من جملة الصفات السبعة
كما دل عليه [illegible] كلام الله تع هو الكلمات الخ فيجب ان يكون لكل معلوم صفة
اخرى فتخصيص تلك الكلمات المعلومة بكونها صفة دون المعلومات الاخرى لا بد
من برهان فلو قيل جعلها صفة اخرى لان ترتيبها وتركيبها صدر من الله تع من
غير واسطة والكلام هو الكلمات التركيبية المترتبة قلنا فيه شبهتان احدهما ان ترتيب
الله تع اياه ليس حادثا بل قديما والا لزم حدوث الكلام فلا يكون ترتيبها
بالاختيار بل الايجاب فلزم ان يكون كل صنف من المعلومات المرتبة في علم الله
تع صفة اخرى الثاني انه اذا كان صفة الكلام هي الكلمات المرتبة كما ذكر وقد صرح
بانه تع رتبها بصفة الازلية التي هي مبدا تاليفها فهذه الصفة غير العلم كما ذكر

ايضا فلا يخفى انه غير الصفات الستة الباقية فلزم ثبوت صفة اخرى غير ما ذكره
فتامل في هذا المقام فقد نفي كلام قوله فانه يودي الى سفسطة ظاهرة فقد مر انه ليس سفسطة
لا يجوز ان يكون الصوت ليس يعرض سيال في نفسه وانما يعرض له السيلان فيما يعرض
له في بعض المواضع قوله وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله الخ قد يقال من انكر كون
ما بين الدفتين كلام الله قصده ان ما بين الدفتين ليس قائما بالذات المقدسة وانما هو كلام
الله تع انه اوجده من غير واسطة وهذا ليس بكفر على تقدير قوله الشارح العلامة
رحمه الله من قيام الكلمات بذاته تع لا يلزم ان يكون الانكار المذكور كفرا اذ قيام
الكلمات [illegible] بذاته تع ليس من ضروريات الدين وما هو من ضروريات
الدين كون ما بين الدفتين كلام الله اما بان يكون ايجاده له من غير واسطة
كما مر او لكون الكلمات قائمة بذاته تع او لمعنى آخر فتامل قوله ويشكل بلفظ خدا
وتنكرى الخ قلنا لا يجوز ان يكون هذه الالفاظ الاعلام منقولة من بعض الانبيا اسمعيل
بذل من قال ان واضع الالفاظ هو الله تع قوله قلت ولا القول بقدم العالم على ما يقول
الفلاسفة الخ فيه نظر اذ لا يلزم من قدم العالم قدم كل نوع من الانواع اذ يجوز ان
يكون وجود نوع مشروطا بوضع مخصوص وزمان معين قال صاحب المواقف قال
الحكماء الاجسام منقسم الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها

وصورها الجسمية بنوعها والصور النوعية بجنسها والمراد من قدم نوع الصورة
الجسمية ان يكون هذا النوع موجودا دائما وان تبدلت اشخاصه والمراد بقدم
الصور النوعية بجنسها ان يكون صورة نوعية من الصور العنصرية موجودة دائما
فهذا لا يدل على قدم الانسان ومنع الاعم اخص عنه فيقول لم لا يجوز ان يكون شخص
معين من نوع الانسان موجودا في الازل فيكون نوع الانسان موجودا في ضمن
هذا الشخص في الازل من غير تعدد الاشخاص في الازل ثم انعدم ذلك الشخص ويجوز
ان يكون وجوده مشروطا بعدم حدوث حادث معين فاذا حدث [illegible] ذلك
الحادث لوضع فلكي انعدم ذلك الشخص مثلا [illegible] والموضوع
وغير ذلك الخ فيه نظر اذ لقائل ان يقول لا يجوز ان يكون وجه بايشارك من كل
الوجوه ممتنعا لان المشاركة من كل الوجوه ممتنع في نفس الامر اذ يلزم الاتحاد المبطل
للمشاركة مثلا تميز زيد على عمرو لا بد ان يكون بشيء يكون صفة ثابتة لزيد لم يثبت
لعمرو فلو كانا مشتركين من كل وجه لزم ثبوت كل ما هو صفة لزيد لعمرو فلزم ارتفاع
الاثنينية فبطلت الشركة واذا ثبت اتصاف ب بشيء لم يكن لج فلعل انتساب
ا الى ب بهذه الصفة التي لم يكن ثابتة لج قوله فان نسبة ا الى امرين متباينين الخ
محصول ما ذكر انه على التقدير المذكور نسبة ا الى ب وج وهما متشابهان من كل وجه

الا فی النسبة التی لم تعلم انهما مختلفان فیه اولاً وهذه النسبة هی تعلق احدهما بان یکون
قبل ذلک هو عین ا ب والاخر غیر قوله لکنهما اذا لم یختلفا ای لم یختلف ب وح فی شیء
من الاشیاء بل تشابها من کل وجه لم یکن نسبة آ الی احدهما اولی من نسبة الی
آخر وفیه تامل حولو اذا کان المحمولان الاثنان الخ غرضه من ذلک ان الوجود ابتداً
والوجود فی الزمان الثانی ای زمان الاعادة محمولان للشیء المعاد فان کان هذا
المعاد ذاتاً ثابتة من الزمان الاول الی الزمان الثانی علی الاستمرار کان هنا
موضوع و[illegible] له محمولان واما اذا لم یکن له ذات ثابتة مستمرة لم یکن هنا موضوع
واحد بل شیئان متمایزان احدهما الموجود فی زمان الابتداء والاخر فی زمان الاعادة
فلم تکن الاعادة فی الحقیقة اعادة بل ایجاد موجود آخر کالاول بهذا قوله فلیست مطلقا نفسه
ان کونه ایاه یحصل بان یکون کل ما حصل له فی الخارج ویکون داخلا فی هویته وتشخصه
یکون حاصلا فی الذهن ولا ینافی ذلک عروض العوارض الذهنیة له ویمکن ان یقال
التشخص الخارجی لا یمکن ان یوجد فی الذهن مع تشخصاته کما انه لا یمکن ان یوجد تشخص
واحد خارجی فی آن واحد فی مکانین وظهر مما قلنا اشکال غامض فی علم الباری تع
بالاشخاص فلیتامل کما یحکم العقل ببطلان تقدم الشیء علی نفسه تقدما ذاتیا الخ
لا یخفی ان تقدم الشیء علی آخر بالزمان ان یکون زمان وجود الاول متقدما علی زمان وجود

انا لا نسلم استحالة هذا المعنى في الشيء الواحد اذ يمكن ان يكون زمان وجود شيء مثلا
متقدما على زمان وجوده فان الزمان الماضي من ان منه وجوده مقدم على الزمان
المستقبل من الازمنة فاما اللازم في الدور فهو ان يكون شيء مثلا موجودا في مرتبة ولا يكون
موجودا في تلك المرتبة بعينها وهذا يستلزم لاجتماع النقيضين فان تقدم احد على آخر
مثلا بالذات ان يكون لوجوده مرتبة متقدمة على مرتبة وجوده فتأخره عنه عبارة
عن ان لا يكون لوجوده تلك المرتبة بل له مرتبة متأخرة عن مرتبة وجوده [illegible] والاصل
المعاد الجسماني اذا قيل بتجرد النفس كما هو مذهب الامام الغزالي والراغب
[illegible] لم يبق الاشكال في المعاد الجسماني اذ المعاد هو تعلق النفس ببدن مركب
من الاجزاء التي لا تتجزى التي يكون اجزاء اصلية حادثة للبدن قبل ذلك والتشخص الانساني
يكون في الحقيقة هو النفس الناطقة قال الامام المحقق حجة الاسلام في كتاب الاجوبة
ان النفس الناطقة لطيفة ربانية روحانية لها بالقلب الجسماني تعلق وتلك
اللطيفة هي حقيقة الانسان فعلم مما ذكر ان التشخص الانساني هو ذلك النفس ومن
البدن آلة له والجمع بين ما بين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن [illegible] نظرا
لان الجمع بين معرفة الله ومحبته وبين اللذات الجسمانية مما وقع لكثير من الناس وان
اريد بالسعادة الارواح استغراقها في معرفة الله تعالى وتجلي عالم القدس كما وقع من

فلا

قوله لان الالتذاذ مع استغراقه الخ فيه ان استغراق النفس بالتجلي المذكور معروفة انه تع

بان يكون بكليتها متوجهة الى ما ذكر وان كان النفس متوجهة بالكلية اليه تعالى ثم تيسر له

الجمع بين السعادة الروحانية والسعادة الجسمانية التي اللذات الجسمانية قوله

والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد الخ يمكن ان يقال ايضا ان

الحكمة الخ دفع توهم الظلم وغاية ظهور العدل على اهل الموقف فانه لو ادخل المؤمنين والجنة

والعاصون في النار بغير حساب لم يظهر سبب ادخال كل من الطائفتين في مقرهم

فصار العدل مختفيا على بعض قوله وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها في تفسير

الورود على قول بعض لكن المذكور في بعض التفاسير انهم اختلفوا في معنى الو

رود هنا فقال ابن عباس رضي الله عنه والاكثرون معنى الورود هنا الدخول فيدخلها البر والفاجر

ثم ينجي الله المتقين منها وقال بعضهم المراد من الورود الحضور والرؤية والقول

الاول اصح وعليه اهل السنة قوله وجه الاندفاع ظاهر ظاهر الكلام ان ما ذكره المعتزلة

يندفع بكليته بما ذكر وهو ان يوزن صحايف الاعمال او يجعل الاعمال الصالحة

اجساما نورانية الخ لكن بعض الشبه المذكورة وهي ان الاعمال اعراض وقد

عدمت وعلى التقدير اعادتها لا يمكن وزنها مندفع بما ذكر ولكن الشبهة الثالثة

وهي ان مقاديرها معلومة عند الله تعالى فوزنها عبث لا يندفع بما ذكر كما لا يخفى قوله وجه

انه فاعله بمثل ما ذكره فی بیان فایده الحساب وهو قوله الحکمة الخ لم یکون عرضها الارض

السموات والارض فیه انه لا یلزم من مجرد کونها فوق السموات السبع ان یکون

عرضها کعرضها کما لا یخفی والاولی ان یقال اذا کانت الجنة فوقها یصح ان یکون عرضها

کعرضها من غیر اشکال فان افعال الله تعالی غیر معللة بالاغراض لک ان یقول وان

کانت غیر معللة بالاغراض لکن لا بد فی افعاله من حکم حتی لا یکون عبثا اذ هو لا یلیق

بالحکیم فالاولی الاقتصار علی قوله لیس علینا بیان وجه الحکمة قوله ورؤیته لا یکون

قبل دخول النار اجماعا و[بعد] خروجه عنها فلا یکون مخلدا فیها لک ان تقول لا

یلزم من ان لا یکون رؤیته قبل دخول النار ان لا یکون بعد خروجه عنها لم لا یجوز ان

یکون حین الدخول فی النار تخفیف العذاب بسبب الایمان فیجب ان یقال لعل

الایمان حین رؤیته لا یکون قبل الدخول فی النار ولا فی حال الدخول فیها اجماعا فیجب

ان یکون بعدها قوله قتل رجلا یعتقد انه معصوم الدم الخ ظاهر العبارة دال

علی انه وما یلیه مثالان لما اشعر تهاون المرتکب بالدین الخ وفیه خفا ولا یظهر ان یکون

اشعارهما مثل اشعار اصغر الکبایر فینبغی ان یجعلا مثالین للکبیرة بالمعنی المذکور

وهو ما قرن به حد الله او لعن او وعید الحرف فالغرض من التمثیلین المذکورین انهما

کبیرتان مع انه لا حد فیها فیلزم ان یکون الحد الاول للکبیرة ناقصا فیعین المعنی الثانی

قال ابن عبد السلام من اتى بمصلحة يظنها او يعتقدها ثم ظهر لذنب ظنه كما لو قتل من ظنه
معصوما فبان مستحق القتل ونحو ذلك فانه يعصى ويفسق ويرد شهادته وروايته لكن لا يحكم
فظهر ان القتل كبيرة ولكن لا بالمعنى الاول بل بالثاني قوله وقوله تعو ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين فان قيل هذا يدل على وقوع الحيوة في القبر لا يدل على ما ادعاه من
العذاب في القبر قلنا ذكر في شرح المقاصد ما تمم به هذا الدليل وهو ان الحيوة التي
في القبور لا تكون الا لنوع من ثواب او عقاب بالاتفاق وعلى هذا القول من المعلوم
ان حيوة العصاة والكافرين في القبر ليس للثواب فيكون للعقاب ولا تخفى ان ما
ذكر في العصاة انما هو فيما لم يقع العفو عنهم فان قيل ما ذكر في الدليل يدل على ان حيوة
الميت في القبر لثواب او عقاب واما ان حيوة بعض العصاة فيه فللعذاب فمن
اين يعلم قلت من الاحاديث بعض منها ما ذكر في الشرح وهو قوله صلى الله عليه وسلم
ان احدكم اذا مات الخ فان الظاهر ان الخطاب للمومنين فيكون قوله صلى الله عليه
وسلم وان كان اهل النار حكم المومن العاصي المحكوم بعذابه ومنها قوله صلى الله
عليه وسلم استنزهوا الخ فانه يدل على ان عذاب للشخص الغير المستنزه بسبب عدم
الاستبرا فيكون هذا الحكم مخصوصا بالمومن العاصي لا الكافر اذ ليس عذاب الكافر
بسبب لانم ذلك ما ذكر وايضا استنزهوا ظاهر انه خطاب للمومنين ولقايل ان يقول

اذا كانت الحيوة في القبر لا يوجد ثواب او عقاب كما ذكر في شرح المقاصد زعم
ان لا يكون بعد الاماتة في القبر ثواب ولا عقاب مع ان في النصوص ما يعارضه مثل
ما في شرح وهو انه اذا مات احدكم عرض عليه مقعده بالغداة والعشي فتأمل قوله
فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك فان قيل يفهم مما ذكر من لم يصدق بمشاهدة
النبي صلعم الملك مع مشاهدة اصحابه له لم يكن مصدقا بالملائكة والوحي وذلك ان نقول
لا يلزم من نفي روية النبي صلعم الملك عدم الايمان بالملائكة والوحي اذ من الجائز
وجود الملائكة والوحي مع عدم مشاهدة الملك فان الحديث الصحيح صريح في ان
الوحي كان في بعض الاحيان دون مشاهدة الملك فالجواب ان مراده ان تصحيح
الايمان بالوحي قد يكون بمشاهدة الملك لما ثبت في صحاح الاخبار حيث نص صلعم
بانه احيانا يتمثل لي الملك وفي غير ذلك الموضع واليه اشار بقوله فتصحيح الايمان
بالملائكة الخ لان تصحيح ما ذكر هو ان يعلم على الطرق التي وقعت قوله واذا كان
العذاب الم اللذع الخ اي اذا كان العذاب الم اللذع حسيا او لا تجلبا كما في
النايم فلا فرق الخ قوله التصديق بها واجب الظاهر ان يقال التصديق بامكانها
واجب او وقوع انواع العذاب الثلاثة غير معلوم من نصوص الشرايع وانما
المعلوم المتيقن وقوع العذاب قوله وهو بعد الاحيا مختار في تصديقه الخ

لك ان تقول على مذهب الاشاعرة وهو ان الفاعل لجميع الاشيا ولا بالاستقلال
هو الله تع كان ايجاد التكذيب على لسان الذي احيى فعل الله تع فهو يفيد تكذيب
الله تع اياه لانه اجرى على لسانه التكذيب ولو سلم انه لا يفيد التكذيب فلا اقل من
انه يفيد الشك فيه ولو كان مراد الله تع من الاحيا الميت تصديقه للنبي لو جد لما
يتكلم الميت اصلا او تكلم موافقا للدعوي نعم على مذهب من جعل العبد فاعلا لافعاله
لقدرته وايجاده سلم للدعي المذكور والجواب انه لو تم ما ذكر لدل تكذيب الكفار للانبيا
على تكذيب الله تع اياهم فان تكذيب الكفار للانبيا فعل الله تعالى والخوارق المتعلقة
على دعوى النبوة كرامات بلا خلاف فهم من ظاهر ما في شرح المقاصد فان المحققين
على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اما ارهاص اي تاسيس لقاعدة
او كرامة قوله والايات الدالة على انه امر ونهي اي على كونه مامورا ومنهيا من
عند الله كقوله تع وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة فكلا منها رغدا حيث
شئتما ولا تقربا هذه الشجرة قوله فهو بالوحي يرد عليه ان الخضر لم يكن نبيا عند
اكثر اهل العلم كما صرح به بعض المفسرين مع انه كان مامورا من عند الله تع كما
حكى الله عنه في قوله تع وما فعلته عن امري فانه يدل على انه مامور من عند الله بما فعل
بحضر موسى عليه السلام على ما حكى الله تع عنه والامر قد يكون بالالهام وقد يكون

بالوحي فالاولى الاستدلال على نبوة آدم بقوله تعالى وقلنا يا آدم فان الخطاب بالقول
حقيقة من الله تعالى لا يكون الا وحيا كما صرح به العلماء وتفسير القول بالالهام عدول
بلا باعث قوله فانهم لاخلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين قوله بل هم
مشركون قال المفسرون في تفسير قوله تعالى ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا الى قوله وما
كان من المشركين تعريض باليهود والنصارى بانهم مشركون لاشراكهم عزيرا والمسيح قوله او
لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر كما ذهب اليه
الجمهور ويظهر منه ان هذا الاخير هو الاصح ولقائل ان يقول كون اعجازه بصرف الله
تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة او صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة
اظهر في الاعجاز وافحام الخصم او من وجه من نفس القدرة على المعارضة مع عدمها
او وجدان العلوم المذكور وسلبت عنه كان كل منهما اظهر دليل عنده على ان القرآن
من عند الله لا تيسر معارضته بخلاف ما اذا كان اعجازه ببلاغته اذ كنه البلاغة امر
مخفي على كثير من الناس قلنا كون اعجاز القرآن ببلاغته يفيد غاية الشرف والكمال له
بخلاف ما اذا كان اعجازه باحد الامرين المذكورين اذ لا يحصل منهما كمال القرآن بل
الاعجاز شيء آخر قوله ولا نبي بعده فان قيل لا يخفى ان عيسى عليه السلام ينزل بعده الى
الارض وهو نبي فكيف لا يكون نبي بعده قلنا المراد انه لا نبي يحدث بعده او لا نبي بعده

لا يكون تابعاً له لكن عيسى عليه السلام اذا نزل يكون تابعاً لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم
على ما ورد في الحديث كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم واما مكم قال شراح الحديث معنى
اما مكم منكم انه يحكم بينكم

وعوض له آخر تقدير شفقته في علمه وعمل شخص اخر فلا يكون بذلك الشرف عملاً انشائياً

وعوض له بقدر مشقته ايضا كان الثاني افضل اي كثير اجرا وثوابا مع ان العاقل الاول
اشرف في حد نفسه من الثاني قوله وقد عدهم الامام البخاري لا يخفى انه عد بعضهم لا كلهم
قوله المتوجه بكليته قبله الى جنابه المذكور في شرح المقاصد ان الولي هو العارف بالله
وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات
والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة انتهى
وليس فيه ما ذكره الشارح العلامة رحمه الله وهو المتوجه بكليته قبله الى الله قوله واسمه
عبد الله بن ابي قحافة لو ترك ذكر ابن ابي قحافة لكان اولى لانه وصف الاجر من
الاسم قوله فانهم زعموا النص على ابي بكر زعم بعض الاصحاب النص عليه نصا جليا
وهو ما روي انه صلعم قال ائتوني بقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان
ثم قال ابى الله والمسلمون الا ابا بكر وزعم الحسن البصري انه نص عليه النص الخفي وهو تقديمه
في الصلوة في ايام مرضه صلعم قوله اما نصا جليا واما نصا خفيا اما النص الخفي فهو الذي
لا يعلم المراد منه بالضرورة في اتفاق الشيعة واما النص الجلي فتعتقده الامامية قوله فان صيغة
افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر هذا اذا كان الفضيلة بمعنى صفة الكمال ويمكن
ان يقال لما كان الفضيلة ههنا بمعنى كثرة الثواب كان الافضل بمعنى اكثر ثوابا
قوله والتلفظ بكلمتي الشهادتين مع قوله فهو كافر مخلد في النار صريح في ان الصحيح والاصح

ان

ان ترك التلفظ بها موجب الكفر في الحقيقة لا الكفر الظاهري وهذا غير ما ذكر في المواقف
والمقاصد بل المذكور فيهما ان مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه ان الايمان هو التصديق
القلبي نعم المذكور في متن العقايد النسفية ان الايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار
به اي باللسان وقال العلامة التفتازاني في شرحه ان كون الايمان هو التصديق والاقرار
مذهب بعض العلماء وهو اختيار شمس الايمة وفخر الاسلام ومذهب جمهور المحققين الى انه
التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق
بالقلب امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مومن عند الله
تع وان لم يكن مومنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق
فبالعكس وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك انتهى
كلامه فعلم مما نقلنا ان الاقرار ليس بشرط لكون الشخص مومنا عند الله تع وهذا خلاف
المذكور في الكتاب نعم ذكر القاضي البيضاوي في تفسيره انه اختلف في ان مجرد التصديق
بالقلب هل هو كاف لانه المقصود او لابد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه ولعل
الحق هو الثاني هذا كلامه فهذا ايضا يخالف ما نقلنا من الكتب والشارح العلامة رحمه الله
وافق القاضي فيما ذكره قوله ان الجزء لا يعطف على كله فيه نظر فان التخصيص بعد التعميم في
مثل قوله تع حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى من عطف الجزء على الكل لكن

المذكور في بعض المتقابين ان الاصل ان لا يعطف الجزء على الكل فالظاهر ان العمل خارج
عن الايمان واما انه لا يعطف الجزء على الكل اصلاً كما هو ظاهر كلام الشرح فغير ما فيه
فكان لفظ الايمان عندهم موضوعاً لكونها كلف العبد يستغني عنه اذ يجوز ان يكون مرادهم
من الايمان المعتبر ههنا الايمان الكامل وان لم يقيد الايمان بالكامل لترغيب العباد في
الاعمال فانهم ادعوا بهذا الاطلاق ان الاعمال جزء لحقيقة الايمان عند الله تعالى ومن لم
يعمل الصالحات كان كافراً فهم مع ذلك اشتغلوا بالاعمال حذراً من الكفر وان لم يكن
مقصودهم حقيقة ان الاعمال جزء الايمان بل الايمان المقابل عندهم هو التصديق القلبي
قوله ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني لا يكون اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازاً
…ود النظر في ان اطلاق لفظ الايمان على ما هو مضمون الاحتمال الثاني وهو القدر
المشترك المذكور هل هو حقيقة او مجاز يعني اطلاق لفظ الايمان على ما هو التصديق فقط
كما هو مضمون الاحتمال الثالث حقيقة واما على الاحتمال الثالث فيتردد في انها
حقيقة او مجاز فهذا استفاد من قوله فكان لفظ الايمان موضوعاً للقدر المشترك قوله
الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية لا يخفى ان الاحتمال الثالث وهو كون الاعمال
…ا خارجة عنه بالكلية ايضاً لم لا يجوز ان يكون المراد بكون الاعمال خارجة عنه بالكلية
…ان لا يطلق لفظ الايمان على المركب من العمل وغيره اصلاً لا حقيقة ولا مجازاً قوله

١٣٧

ليخرج الكفر العنادي فان الكافر المعاند حصل له التصديق الذي هو احد قسمي العلم مع الحكم
بانه كافر اي ان الشرع حكم به قوله وقيل التصديق هو ان ينسب الى قوله وان لم يصحبه المعرفة
فان نسبة الصدق الى شي بالاختيار شي والانقياد القلبي شي آخر فان الانقياد
هو الرضا وهو غير نسبة الصدق فان اذعان القلب الى الشي والابتهاج به وهو غير
الذي المذكورة غاية الامر انه يستلزم ان يكون لازماً لها لان الاختيار الذي اثبته الفلاسفة
الخ لا يخفى ان الفلاسفة لم يقولوا ان الواجب تعالى مختار بل يقولون بانه موجب بالذات
وانما يقولون انه تعالى قادر بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قال في شرح المواقف
الفلاسفة قالوا ايجاده تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه
فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا الايجاب زعماً منهم
انه الكمال التام واما كونه قادراً بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه
بين الفريقين وعلى هذا فالاولى ان يقال ذكر المختار بعد القادر احتراز عن مذهب
الفلاسفة فانهم قالوا بانه تعالى قادر لكن قدرته بالمعنى الذي ذكرته ليس مقارناً
للاختيار فلما صرح بالاختيار علم انه مذهب المتكلمين فان القادر قد ينظر الى
الفعل فيفعله بقدرته هذا دليل آخر على ذكر الاختيار بعد القدرة في العبارة ان
يقال ولان القادر قد يضطر الى فعل كان او قولا بهذا استلحق بقوله نفي الضايع

انه اي الكفر لا يلزم ان يكون بالقول بل كما يكون بالقول يكون بالفعل الا ترى ان
الفقهاء حكموا بكفر من سجد للصنم والقى المصحف في القاذورات قوله لانهم يثبتوا
عما يثبته الظلم والقبيح هذا وما سيجي مما ذكر في نفي تكفير الجبرية لان على ان عدم تكفيرهم
بانهما يقصدان بما ذكر تعظيم الله تع وتقدسه عن سمات النقص ويرد على ما ذكر ان
المجوس القائلين بالنور والظلمة قصدوا بذلك تعظيم الله تع وتنزيهه عن ايجاد الشرور
فالاولى ان يقال ان تكفير المجوس بانه ليس في النصوص ما يمكن ان يتغلط ما ادعوه بوجه
من الوجوه بخلاف ما ادعاه المعتزلة والجبرية فان بعض النصوص يدل على دعواهم
وان اجيب عنه كما ذكر ولا يلزم من اجوبتها في كتب الكلام قوله وان يكون ضرورته
من ضروريات الدين لا يخفى ان يكون الشي من ضروريات الدين على ما ذكروا في
تعريف الايمان ان يكون بحيث يعرفه العامة والخاصة فاذا كان كذلك فلا حاجة
الى ذكر كونه مجمعا عليه لانه مستغني عن ذكره بل كونه من ضروريات الدين مستلزم له
ثم ان قوله وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا يفهم ان يكون شي من ضروريات
الدين ولم يكن مجمعا عليه وفيه نظر والاولى هنا التعميم الذي ذكره بعض
المحققين وانه من جحد مجمعا عليه وفيه نص وهو امور الاسلام الظاهرة التي يشترك
فيها العوام والخواص كالصلوة والزكوة ونحوه فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه

ا